الدروس

شرح الحلقة الثانية

للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدّس سرّه

من أبحاث

السيد كمال الحيدري

بقلم

الشيخ علاء السالم

الجزء الثاني



مؤسسة
الإمام الجواد
(ع)
تاسست
1427 هـ
للفكر والثقافة

بسم الله الرحمن الرحيم

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

سورة التوبة: ١٢٢

الاحتراز في القيود

إذا وردَ خطابٌ يشتملُ على حكمٍ وقيدٍ له، فقد يكونُ هذا القيدُ متعلّقاً للحكم؛ كالإكرامِ في (أكرمِ الفقيرَ)، وقد يكونُ موضوعاً له كالفقيرِ في المثالِ، وقد يكونُ شرطاً كما في الجملةِ الشرطيةِ (إذا زالت الشمس فصلِّ)، وقد يكونُ غايةً كما في (صُمْ إلى الليل)، وقد يكونُ وصفاً للموضوعِ كالعادل في (أكرمِ الفقيرَ العادل) وهكذا.

وفي كلِّ هذه الحالاتِ يوجدُ للكلام مدلولٌ تصوّريٌّ أُريدَ إخطارُه في ذهنِ السامعِ، ومدلولٌ تصديقيٌّ جدّيٌّ وهو الحكمُ الشرعيُّ الذي أُبرزَ وكُشِفَ عنه بذلك الخطابِ.

ولا شكّ في أنّ الصورةَ التي نتصوّرُها في مرحلةِ المدلولِ التصوّريِّ عندَ سماعِ الكلامِ المذكورِ هي صورةُ حكمٍ يرتبطُ بذلك القيدِ على نحوٍ من أنحاءِ الارتباط، ونستكشفُ من دخولِ القيدِ في الصورةِ التي يدلُّ عليها الكلامُ بالدلالةِ التصوّرية دخولَه أيضاً في المدلولِ التصديقيِّ الجدّيِّ، بمعنى أنّ القيدَ مأخوذٌ في ذلك الحكم الشرعيِّ الخاصِّ الذي كشَفَ عنه ذلك الكلامُ.

فحينما يقولُ المولى: (أكرِم الفقيرَ العادلَ) نفهمُ أنّ الوجوبَ الذي أرادَ كشفَه بهذا الخطابِ قد جُعلَ على الفقيرِ العادلِ، وأُخِذَت العدالةُ في موضوعه وفقاً لأخذِها في المدلولِ التصوّري للكلام؛ وذلك لأنّ المولى لو لم يكنْ قد أَخذَ العدالةَ قيداً في موضوعِ ذلك الوجوبِ الذي جعلَه وأبرزَهُ بقوله: (أكرمْ الفقيرَ العادلَ) لكان هذا يعني أنّه أخذَ في المدلول التصوّريِّ لكلامِه قيداً ولم يأخذْ ذلك القيدَ في المدلول الجدّيِّ لذلك الكلامِ، أي أنّه بيّنَ بالدلالةِ التصوّريةِ للكلامِ شيئاً وهو القيدُ مع أنّه لا يدخلُ في نطاقِ مرادِه الجدّيِّ.

وهذا خلافُ ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ مفادُه: أنّ كلَّ ما يبيَّنُ بالكلامِ في مرحلةِ المدلولِ التصوّريِّ فهو داخلٌ في نطاقِ المرادِ الجدّيِّ، وبكلمةٍ أُخرى: إنّ ما يقولُه يريدُه حقيقةً.

وبهذا الظهورِ نُثبتُ قاعدةً وهي قاعدةُ احترازيةِ القيود، ومؤدّاها: أنّ كلَّ قيدٍ يُؤخذُ في المدلولِ التصوّريِّ للكلام فالأصلُ فيه بحكمِ ذلك الظهورِ أن يكونَ قيداً في المرادِ الجدّيِّ أيضاً، فإذا قال: (أكرِم الإنسانَ الفقيرَ) فالفقرُ قيدٌ في المرادِ الجدّيِّ، بمعنى كونِه دخيلاً في موضوعِ وجوبِ الإكرام الذي سيق ذلك الكلامُ للكشفِ عنه.

ويترتّبُ على ذلك أنّه إذا لم يكنْ الإنسانُ فقيراً فلا يشملُه ذلك

الوجوبُ، ولكنّ هذا لا يعني أنّ إكرامَه ليس واجباً باعتبارٍ آخر، فقد يكونُ هناك وجوبٌ ثانٍ يخصُّ الإنسانَ العالِمَ أيضاً، فإذا لم يكنِ الإنسانُ فقيراً وكان عالماً فقد يجبُ إكرامُه بوجوبٍ ثانٍ.

وهكذا نعرفُ أنّ قاعدةَ احترازيةِ القيودِ تُثبتُ أنّ شخصَ الحكمِ الذي يشكّلُ المدلولَ التصديقيَّ الجِدِّيَّ للكلام المشتملِ على القيد لا يشملُ من انتفى عنه القيدُ، ولا تنفي وجودَ حكمٍ آخرَ يشملُه.

الشرح

قبل الدخول في بيان القاعدة العرفية المسمّاة بـ «قاعدة احترازية القيود»، نحاول أن نسلّط الضوء أوّلاً على طبيعة القيود وأنواعها.

أنواع القيود

إذا ورد إلينا خطاب يشتمل على حكم وقيد لذلك الحكم، فهذا القيد يمكننا أن نتصوّره على أنحاء عدّة، ذكر السيّد الشهيد ﰤ خمسة منها، هي:

النحو الأوّل: أن يكون القيد هو متعلّق الحكم؛ كالصلاة في قولنا: «تجب الصلاة»، فبعد أن كان الوجوب أمراً عامّاً يشمل وجوب الصلاة وغيرها جاءت الصلاة ـ المتعلّق ـ لتجعله وجوباً خاصّاً مقيّداً وهو وجوب الصلاة، وهذا يعني أنّ المتعلّق قد قيّد الحكم.

النحو الثاني: أن يكون القيد هو موضوع الحكم، كالمكلّف البالغ العاقل في قولنا: «تجب الصلاة على المكلّف البالغ العاقل»، فـ «تجب» هو الحكم، و«الصلاة» هي المتعلّق، و«المكلّف..» هو الموضوع..وهنا نلاحظ أنّ الموضوع قد قيّد وجوب الصلاة ولم يدعه يشمل مطلق الإنسان مكلّفاً كان أو غير مكلّف، بالغاً كان أو غير بالغ، عاقلاً كان أو غير عاقل، وإنّما قيّد وجوب الصلاة بالمكلّف البالغ العاقل.

النحو الثالث: أن يكون القيد قيداً لنفس الحكم، كالاستطاعة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[1]، وشرط

(١) آل عمران: ٩٧.

الزوال في الجملة الشرطيّة «إذا زالت الشمس فصلِّ»، فالاستطاعة قيد لوجوب الحجّ، والزوال قيد وشرط في وجوب صلاة الظهر، وقبل تحقّقهما لا وجوب للحجّ ولصلاة الظهر، والقيد هنا ـ كما هو واضح ـ قيد لنفس الحكم، بخلاف النحوين الآخرين الآتيين.

النحو الرابع: أن يكون القيد قيداً للمتعلّق؛ كالطهارة في قولنا: «تجب الصلاة عن طهارة»، فتقييد الصلاة ـ المتعلّق ـ بقيد الطهارة يلزم المكلّف بالإتيان بالصلاة متطهّراً، ولا تصحّ منه بدونها، فالقيد هنا قيد لمتعلّق الحكم.

النحو الخامس: أن يكون القيد قيداً للموضوع، كوصف العدالة في قولنا: «أكرم الفقير العادل»، فوجوب الإكرام هو الحكم، والإكرام هو المتعلّق، والفقير هو الموضوع، و«العادل» هو وصف وقيد للموضوع، بمعنى أنّ غير العادل من الفقراء لايجب إكرامه.

هذه أنحاء خمسة من القيود ذكرها السيّد الشهيد؟ع؟ تقديماً وتمهيداً لذكر قاعدة عرفيّة، وهي قاعدة احترازية القيود، وإليك بيانها.

قاعدة احترازيّة القيود

مفاد هذه القاعدة: أنّ كلّ قيد يؤخذ في مرحلة المدلول التصوّري للكلام، فهو مراد في مرحلة المدلول الجدّي؛ لظهور حال المتكلّم عرفاً في أنّ ما يقوله يريده.

وفي مقام بيان هذه القاعدة العرفية نودّ الإشارة إلى نقطتين لكي تتّضح لنا القاعدة وما يترتّب عليها.

النقطة الأُولى: تقدّم أنّ للكلام ثلاثة مداليل:

١ ـ المدلول التصوّري.

٢ ـ المدلول التصديقي الأوّلي.

٣ ـ المدلول التصديقي الثانوي.

أمّا بالنسبة إلى المدلول التصوّري فهو يحصل بمجرّد سماع الكلام؛ إذ هو حاصل عملية الوضع، ومن ثمّ فهو موجود في كلّ كلام ولو كان صادراً من الجماد فضلاً عمّا لو كان صادراً من عاقل ملتفت، فبمجرّد سماع: «يجب إكرام العالم العادل» يتبادر إلى الذهن معنى: الوجوب والإكرام والعالم والعدالة.

وأمّا بالنسبة إلى المدلول التصديقي الأوّلي فإنّه يحصل في حال كان المتكلّم عاقلاً ملتفتاً، بمعنى أنّ المتكلّم أراد أن يخطر في ذهن السامع معنى: الوجوب والإكرام والعالم والعدالة في المثال السابق، وعلى هذا فما يصدر من النائم من كلام ليس فيه مدلول تصديقيّ أوّليّ؛ لأنّه لم يرد أن يخطر معنى كلامه في ذهن السامع، وإنّما فيه مدلول تصوّريّ فقط.

وأمّا بالنسبة إلى المدلول التصديقي الثانوي فإنّه يحصل إذا كان المتكلِّم جادّاً لا هازلاً، بمعنى أنّه يريد أن ينشئ للسامع حكماً يجب عليه تحقيق مضمونه، وهو في المثال السابق: وجوب إكرام العالم العادل. وأمّا لو كان المتكلّم هازلاً فلا يوجد في كلامه مدلول تصديقيّ ثانويّ، وإنّما يوجد مدلول تصديقيّ أوّليّ فقط بالإضافة إلى المدلول التصوّري.

النقطة الثانية: إنّ ما يذكره المتكلّم في مرحلة المدلول التصوّري، فهو مرادٌ له في مرحلة المدلول الجدّي. بعبارة أخرى: إنّ كلّ متكلّم يكون في مقام بيان مراده، إذا قال كلاماً فهو يريده حقيقةً، إلّا إذا نصب قرينة على خلاف ذلك.

هذا هو ظاهر حال كلّ متكلّم وهو ظهور عرفيّ سياقيّ، فلو قال شخص لآخر: «بعتك هذه الساعة بدينار» وقَبِلَ الآخر، فقد تمّ البيع ولا يُسمع كلام أحدهما لو رفض بعد ذلك وادّعى أنّه كان في مقام الهزل ولم يكن جادّاً.

وباتّضاح هاتين النقطتين نقول: لو جاء في خطاب المولى قيد من القيود كالعدالة في «أكرم الفقير العادل»، فسوف نفهم أنّ وجوب إكرام الفقير الذي يريده المولى حقيقة وجدّاً هو وجوب إكرام الفقير المقيّد بوصف العدالة؛ بسبب أخذ العدالة قيداً في مرحلة المدلول التصوّري، لأنّ ما يذكره المولى في المدلول التصوّري لكلامه مراد له حقيقةً في المدلول الجدّي، ومن ثمّ لا يجب إكرام غير العادل من الفقراء.

كما أنّه لو قال المولى لعبده: «أكرم كلّ جيراني» وذهب العبد وأكرمهم كلّهم، فليس من حقّ المولى أن يحتجّ على عبده بعد ذلك بقوله: لِمَ أكرمت جاري هذا مع أنّه عدوّي؟ لأنّ العموم قد ذُكر في الكلام وما دام قد ذُكر فهو مرادٌ حقيقةً.

إن قلت: ما المحذور في أنّ المتكلّم يذكر قيداً في مرحلة المدلول التصوّري ولا يريده في مرحلة المدلول الجدّي؟

قلت: هذا خلاف ظهور عرفيّ سياقيّ مفاده: أنّ ما يقوله المتكلّم يريده، أو أنّ ما يبيّنه في مرحلة المدلول التصوّري لكلامه، فهو مراد له حقيقةً.

ومنه تُفهم قاعدة احترازية القيود التي هي محطّ بحثنا، ومعناها: أنّ كلّ قيد يؤخذ في المدلول التصوّري للكلام فهو مراد حقيقة وجدّاً بسبب الظهور العرفي المتقدِّم.

ما ينتفي بقاعدة احترازية القيود

قلنا إنّ قاعدة احترازية القيود تعني: أنّ كلّ قيد أُخذ في المدلول التصوّري للكلام فهو مراد في الدلالة التصديقيّة، فإذا أَخذ المولى قيدَ العدالة في وجوب إكرام الفقير فهو مراد له، ولا يحقّ لنا إكرام غير العادل، وهذا معناه أنّ القيد إذا انتفى، انتفى الحكم؛ لأنّ المقيّد عدم عند عدم قيده.

ولكنّا نتساءل: إذا انتفى القيد، هل شخص الحكم ينتفي، أم طبيعيّه؟

توضيحه: إذا قال المولى: «أكرم الإنسان العادل» ولم يكن زيد عادلاً، فما الذي ينتفي عنه بانتفاء عدالته؟ أينتفي عنه هذا الحكم ـ وهو وجوب إكرام الإنسان العادل ـ فقط، أم ينتفي عنه طبيعيُّ وجوب الإكرام، أي: أصل وجوب الإكرام ونوعه؟

الجواب: إنّ الذي ينتفي عن زيد في المثال هو وجوب الإكرام بهذا الحكم فقط، وهو المقيّد بالعدالة دون غيره، وإلّا فلو كان عندنا دليل آخر يقول بوجوب إكرام العالم وكان زيد عالماً فيجب إكرامه حينئذ لعلمه، وهذا يعني أنّ الذي ينتفي بقاعدة احترازية القيود هو شخص الحكم لا طبيعيّه وأصله.

وبهذا يتّضح الفرق بين قاعدة احترازية القيود وبين الجملة الشرطية؛ إذ لقائل أن يقول: ما الفرق بينهما ما دام كلٌّ منهما يذكر قيداً وبانتفائه ينتفي الحكم؟

الفرق يكمن في أنّ ما ينتفي بانتفاء الشرط في الجملة الشرطية هو طبيعيّ الحكم لا شخصه، بينما الذي ينتفي في قاعدة احترازية القيود ـ كما عرفنا ـ هو شخص الحكم.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**كما في الجملة الشرطية إذا زالت الشمس فصلِّ**». ومع عدم الزوال لا وجوب للصلاة، وقيد الزوال هنا هو قيد للهيئة لا للمادّة. والهيئة ـ كما هو معلوم ـ معنىً حرفيّ، وهذا يعني أنّ المعنى الحرفي قابل للتقييد كالاسمي، بخلاف ما ذهب إليه صاحب الرسائل من أنّ المعنى الحرفي غير قابل للتقييد، فعمد إلى القيود التي يتبادر رجوعها إلى الهيئة وأرجعها إلى المادّة، وهو ما سيأتي بحثه بشكل مفصّل إن شاء الله تعالى.
- قوله ﷺ: «**مدلول تصوّريّ أُريد إخطاره في ذهن السامع**». هذا هو المدلول التصديقي الأوّل.
- قوله ﷺ: «**الذي أُبرز وكشف عنه**». أي: عن الحكم الشرعيّ الذي هو الاعتبار. والخطاب كاشف عن الحكم الشرعيّ لا أنّه هو.
- قوله ﷺ: «**على نحو من أنحاء الارتباط**». لأنّ أنحاء الارتباط متعدّدة كما سيأتي بيانه في بحث المفاهيم.
- قوله ﷺ: «**فقد يجب إكرامه بوجوب ثان**». «قد» هنا للتحقيق وليست للتقليل.

الإطلاق

الإطلاقُ يقابلُ التقييدَ، فإنْ تصوَّرْتَ معنىً ولاحظتَ فيه وصفاً خاصّاً أو حالةً معيّنةً كان ذلك تقييداً، وإن تصوّرتَه بدون أن تلحظَ معه أيَّ وصفٍ أو حالةٍ أُخرى كان ذلك إطلاقاً، فالتقييد إذاً هو لحاظُ خصوصيّةٍ زائدةٍ في الطبيعة، والإطلاقُ عدمُ لحاظِ الخصوصيّةِ الزائدةِ، والطبيعةُ محفوظةٌ في كلتا الحالتين، غيرَ أنّها تتميّزُ في الحالة الأُولى بأمرٍ وجوديٍّ وهو لحاظُ الخصوصيّةِ، وتتميّزُ في الحالةِ الثانيةِ بأمرٍ عدميٍّ وهو عدمُ لحاظِ الخصوصيّة.

ومن هنا يقعُ البحثُ في أنّ كلمةَ إنسانٍ مثلاً أو أيَّ كلمةٍ مشابهةٍ هل هي موضوعةٌ للطبيعةِ المحفوظةِ في كلتا الحالتين، فلا التقييدُ دخيلٌ في المعنى الموضوعِ له ولا الإطلاقُ، بل الكلمةُ بمدلولِها تلائمُ كلا الأمرين، أو أنّ الكلمةَ موضوعةٌ للطبيعةِ المطلقةِ فتدلُّ الكلمةُ بالوضعِ على الإطلاقِ وعدمِ لحاظِ القيد؟

وقد وقعَ الخلافُ في ذلك، ويترتّبُ على هذا الخلافِ أمرانِ:

أحدُهما: أنّ استعمالَ اللفظِ وإرادةَ المقيَّدِ على طريقة تعدُّدِ الدالِّ والمدلولِ يكونُ استعمالاً حقيقيّاً على الوجهِ الأوّلِ؛ لأنّ المعنى الحقيقيَّ للكلمةِ محفوظٌ في ضمنِ المقيَّدِ والمطلقِ على السواءِ،

ويكونُ مجازاً على الوجهِ الثاني؛ لأنّ الكلمةَ لم تُستعملْ في المطلقِ مع أنّها موضوعةٌ للمطلقِ، أي للطبيعةِ التي لم يُلحَظْ معها قيدٌ بحسب الفرضِ.

والأمرُ الآخرُ: أنّ الكلمةَ إذا وقعتْ في دليلِ حكمٍ، كما إذا أُخذَتْ موضوعاً للحكمِ مثلاً ولم نعلمْ أنّ الحكمَ هل هو ثابتٌ لمدلولِ الكلمةِ على الإطلاقِ، أو لحصّةٍ مقيّدةٍ منه؟ أمكنَ على الوجه الثاني أن نستدلَّ بالدلالةِ الوضعيّةِ للفظِ على الإطلاقِ؛ لأنّه مأخوذٌ في المعنى الموضوعِ له وقيدٌ له؛ فيكونُ من القيودِ التي ذَكرَهَا المتكلّمُ فنطبِّقُ عليه قاعدةَ احترازيةِ القيودِ، فنثبتُ أنّ المرادَ الجدّيَّ مطلقٌ أيضاً.

وأمّا على الوجهِ الأوّلِ فلا دلالةَ وضعيّةَ للّفظِ على ذلك؛ لأنّ اللّفظَ موضوعٌ بموجبِهِ للطبيعةِ المحفوظةِ في ضمنِ المطلقِ والمقيَّدِ، وكلٌّ من الإطلاقِ والتقييدِ خارجٌ عن المدلولِ الوضعيِّ للّفظ. فالمتكلّمُ لم يذكرْ في كلامِه التقييدَ ولا الإطلاقَ، فلا يمكنُ بالطريقةِ السابقةِ أن نثبتَ الإطلاقَ، بل لابدّ من طريقةٍ أُخرى.

والصحيحُ هو الوجهُ الأوّلُ؛ لأنّ الوجدانَ العرفيَّ شاهدٌ بأنّ استعمالَ الكلمةِ في المقيَّدِ على طريقةِ تعدُّدِ الدالِّ والمدلولِ ليس فيه تجوّزٌ. وعلى هذا الأساسِ نحتاجُ في إثباتِ الإطلاقِ إلى طريقةٍ أُخرى؛ إذ ما دام الإطلاق غيرَ مأخوذٍ في مدلولِ اللفظِ وضعاً فهو غيرُ مذكورٍ في الكلام؛ فلا يتاحُ تطبيقُ قاعدةِ احترازيّةِ القيودِ عليه.

الشرح

بحث الإطلاق من الأبحاث المهمّة في علم الأُصول؛ باعتبار ملازمته للفقيه من أوّل باب في علم الفقه إلى آخره، وعليه فلابدّ من الالتفات إليه والوقوف عنده.

وقد قمنا بتقسيم البحث فيه إلى نقاط ثلاث:

الأُولى: مقابلة الإطلاق للتقييد.

الثانية: معنى الإطلاق والتقييد.

الثالثة: كيفيّة استفادة الإطلاق.

١. مقابلة الإطلاق للتقييد

ذكر السيّد الشهيدﷺ هذه النقطة بعبارة مختصرة؛ لأنّه سيبحث موضوع التقابل بين الإطلاق والتقييد بشكل مفصّل في بحث «التقابل بين الإطلاق والتقييد» من هذه الحلقة، وهناك سيوضح التقابل بينهما في مرحلة الثبوت، ومرحلة الإثبات.

إلّا أنّا نحاول أن نسلّط الضوء هنا على نفس معنى التقابل لا نوعه، فقد عرّف علماء المنطق المعنيَين المتقابلين بأنّهما: «المعنيان المتنافران اللذان لايجتمعان في محلٍّ واحد، من جهة واحدة، في زمان واحد»[1].

وذكروا أيضاً أقسام التقابل الأربعة، وهي:

---

(١) المنطق للمظفّر: ص٥١.

١ ـ تقابل النقيضين.
٢ ـ تقابل الضدّين.
٣ ـ تقابل الملكة وعدمها.
٤ ـ تقابل المتضايفين.

لكن لقائل أن يقول: إنّ ما ذكروه من أقسام للتقابل هل هي بنحو الحصر العقلي، بمعنى عدم إمكان تصوّر قسم خامس، أم هي بنحو الحصر الاستقرائي بحيث يمكن للانسان أن يجد قسماً خامساً؟

إنّ جواب هذا التساؤل موكول إلى علم الفلسفة، والمهمّ في بحثنا هذا أن نعرف أنّ الإطلاق يقابل التقييد، أي أنّ بين المعنيين تنافراً بحيث لايمكن لهما أن يجتمعا أبداً، وأمّا معرفة نوع التقابل بينهما فهذا ما سنوكله إلى بحث «التقابل بين الإطلاق والتقييد» كما ذكرنا، فهناك سنبيّن الأقوال المتعدّدة في المسألة والحقّ منها، فانتظر.

٢. معنى الإطلاق والتقييد

الإطلاق: أن تتصوّر معنى من دون أن تلحظ معه وصفاً خاصّاً أو حالة معيّنة.

والتقييد: أن تتصوّر معنى مع لحاظ وصف خاصّ أو حالة معيّنة.

توضيحه: أنّ الشارع حينما يتصوّر معنى من المعاني كالإنسان، فتارةً يتصوّره من دون أن يلحظ معه وصفاً خاصّاً كالعدالة أو العلم أو البلوغ ونحوها من الأوصاف، ومن دون أن يلحظ معه حالة معيّنة كالقيام أو الجلوس أو الحركة ونحوها من الحالات، وإنّما يتصوّره خالياً من كلّ ذلك، كأن يقول: «أكرم الإنسان»، فهنا لم يلحظ الشارع مع الإنسان وصفاً أو حالة زائدة، وهذا هو الإطلاق.

وأُخرى يتصوّره مع لحاظ وصف خاصّ أو حالة معيّنة، كأن يقول: «أكرم الإنسان العادل» أو «أكرم الإنسان القائم»، فهنا تصوّر الشارع الإنسان مع لحاظ وصف العدالة أو حالة القيام، وهذا هو التقييد.

جديرٌ بالذِّكر: أنّ السيّد الشهيد ﷺ قد عرّف الإطلاق بأنّه عدم لحاظ الخصوصيّة من وصف أو حالة، وهذا يعني أنّه يرى أنّ الإطلاق أمرٌ عدميّ، وهو خلاف ما ذهب إليه أُستاذه السيّد الخوئي ﷺ من أنّ الإطلاق أمرٌ وجوديّ؛ حيث عرّفه بأنّه لحاظ عدم القيد، ولذا اختار أن يكون التقابل بينهما تقابل الضدّين[1].

إذا اتّضح هذا، لك أن تسأل: عرفنا المائز بين الإطلاق والتقييد ولكن هل من جامع مشترك بينهما بحيث يكون محفوظاً في كلٍّ من حالة الإطلاق والتقييد؟

الجواب: إنّ الشيء المحفوظ في كلتا الحالتين هو الطبيعة[2] كالإنسان، فهي محفوظة في حالة الإطلاق كما أنّها محفوظة في حالة التقييد. فالإنسان ـ الطبيعة ـ محفوظ في قول الشارع: «أكرم الإنسان» وفي قوله: «أكرم الإنسان العادل»، إلّا أنّ الطبيعة تتميّز في حالة الإطلاق بأمر عدميّ وهو عدم لحاظ الخصوصيّة، وفي حالة التقييد بأمر وجوديّ وهو لحاظ الخصوصيّة كالعدالة في المثال.

ولك أن تسأل ثانياً، فتقول: من الواضح أنّنا نستفيد التقييد من ذكر القيد، ونثبت بتوسّط قاعدة احترازية القيود أنّه مراد للمتكلّم، ولكن من أين نستفيد الإطلاق بعد أن كانت الطبيعة محفوظة في كلتا حالتي الإطلاق

---

(١) انظر **محاضرات في أصول الفقه**: ج٥، ص٣٦٥.

(٢) المقصود منها: الكلّي الطبيعي، أي الماهية بما هي هي .

والتقييد؟

من هنا وقع البحث في كيفيّة استفادة الإطلاق من مثل كلمة «إنسان» وما شابهها من أسماء الجنس؟

هذا التساؤل وجوابه هو ما سنبحثه في النقطة الثالثة من هذا البحث.

٣. كيفيّة استفادة الإطلاق

وقع البحث بين الأُصوليّين في كيفيّة استفادة الإطلاق من مثل كلمة «إنسان» أو ما شابهها من أسماء الأجناس، وفي المقام نظريتان:

الأُولى: وهي النظرية السائدة في زمن سلطان العلماء[1] إلى يومنا هذا، وحاصلها: إنّ مثل لفظ «إنسان» قد وضع لذات الطبيعة المهملة الأعمّ من المطلق والمقيّد، بنحو يكون معنى «إنسان» يتلاءم وينسجم مع الإطلاق والتقييد، من دون أن يكون أيٌّ منهما دخيلاً في المعنى الموضوع له اللفظ، وعليه فلابدّ من استفادة الإطلاق أو التقييد من قرينة أو دالّ.

الثانية: وهي النظرية السائدة قبل سلطان العلماء وحاصلها: إنّ مثل كلمة «إنسان» وما شابهها قد وضعت للطبيعة المطلقة أي بقيد الإطلاق، بمعنى أنّ لفظ «إنسان» يدلّ بالوضع على الإطلاق بنحو يكون الإطلاق قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ. فهاتان نظريتان مطروحتان في المقام:

ثمرة الفرق بين النظريتين

إن قلت: سواء كان الواضع قد وضع لفظ «إنسان» لذات الطبيعة الأعمّ من المطلق والمقيّد ولم يكن أحدهما قيداً في المعنى الموضوع له، أو أنّه

---

(١) السيّد الجليل الحسين بن الأمير: عالم، محقّق، جليل القدر، له كتب، منها: «حاشية شرح اللمعة» و«حاشية المعالم»، وعدّة رسائل أخرى، توفّي سنة (١٠٦٤هـ).

وضعه للمعنى المطلق بحيث يكون الإطلاق قيداً في المعنى الموضوع له، فما هي الثمرة التي تترتّب على هذا الخلاف؟

قلت: إنّ ثمرة هذا الخلاف تظهر في موردين:

المورد الأوّل: إنّنا إذا قلنا إنّ لفظ «إنسان» موضوع للمعنى الأعمّ من المطلق والمقيّد ـ أي النظرية الأولى ـ فسيكون استعمال لفظ «إنسان» في المعنى المقيّد (الإنسان العادل مثلاً) على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول ـ أي أن يكون بإزاء كلّ معنى من المعاني لفظ يدلّ عليه ـ استعمالاً حقيقيّاً؛ لأنّ لفظ إنسان حسب الفرض موضوع لمعنى ينسجم مع الإطلاق والتقييد، فاستعماله في المقيّد مع دالّ إضافيّ يكون حقيقيّاً واستعماله في المطلق مع قرينة تدلّ عليه يكون حقيقيّاً أيضاً، إذ طبيعة الإنسان بناءً على هذه النظرية محفوظة في كلتا الحالتين.

وأمّا بناءً على النظرية الثانية، فيكون استعمال لفظ «إنسان» في المعنى المقيّد استعمالاً مجازياً؛ لأنّ اللفظ حسب هذه النظرية موضوع للمعنى المطلق بنحو يكون الإطلاق قيداً في المعنى الموضوع له، وعليه فاستعمال لفظ إنسان في «الإنسان العادل» يكون مجازياً؛ لأنّه استعمال للفظ في غير المعنى الموضوع له.

المورد الثاني: لو وقعت كلمة «إنسان» مثلاً موضوعاً للحكم بوجوب الإكرام كما لو قال الشارع: «أكرم الإنسان»، ولم نعلم أنّ وجوب الإكرام ثابت لمدلول الإنسان بنحو الإطلاق، أم لحصّة خاصّة من الإنسان كالإنسان العالم، ففي هذا المورد أيضاً تظهر الثمرة بين النظريتين.

فبناءً على النظرية الثانية القائلة بأنّ كلمة «إنسان» موضوعة للطبيعة المطلقة، نثبت الإطلاق بالدلالة التصوّرية؛ لأنّها حاصل عملية الوضع،

ولانحتاج إلى دلالة تصديقيّة جدّية لإثبات المعنى المطلق لأنّه هو المعنى الموضوع له اللفظ.

ومن ثمّ لو قيل: «أكرم الإنسان» وتردّدنا بين أن يكون الموضوع مطلق الإنسان أو الإنسان العالم فقط، فسنثبت أنّ المراد هو المعنى المطلق؛ لأنّ الإطلاق حسب هذه النظرية قيد في المعنى الموضوع له اللفظ، وذكر «الإنسان» في المثال يعني ذكر للإطلاق، فعند التلفّظ به تحصل دلالة تصوّرية يكون الإطلاق فيها قيداً للمعنى، وبقاعدة احترازية القيود نثبت أنّ الإطلاق مراد للمتكلّم حقيقةً وجدّاً.

وأمّا بناءً على النظرية الأُولى القائلة بأنّ لفظ «إنسان» موضوع للطبيعة الأعمّ من المطلق والمقيّد، فلا يمكننا تطبيق قاعدة احترازية القيود؛ إذ ليس الإطلاق قيداً مذكوراً في الدلالة التصوّرية حتّى نثبت أنّه مراد جدّي للمتكلّم، وإنّما لفظ «إنسان» يتلاءم مع الإطلاق والتقييد، وعليه فلابدّ لاستفادة الإطلاق من دلالة تصديقيّة تصرف لفظ الإنسان في مثال: «أكرم الإنسان» إلى المعنى المطلق.

بعبارة مختصرة: إنّنا إذا قلنا بأنّ الإطلاق قيد في المعنى الموضوع له لفظ «إنسان» فسيكون الإطلاق مدلولاً تصوّرياً، وبالتالي نثبت أنّه قيد في المراد الجدّي أيضاً بقاعدة احترازية القيود، وأمّا إذا قلنا بأنّ لفظ «إنسان» موضوع لذات الطبيعة فسيكون الإطلاق مدلولاً تصديقيّاً، فلابدّ من طريقة أُخرى لاستفادته.

الآن، وقد بانت لنا ثمرة الخلاف بين النظريتين المطروحتين، حان وقت بيان الصحيح منهما.

مختار السيّد الشهيد

الصحيح عند الشهيد الصدر هو أُولى النظريتين، أي أنّ لفظ «إنسان» وما شابهه موضوع للطبيعة الأعمّ من المطلق والمقيّد.

ودليله هو الوجدان العرفي؛ فهو يرى أنّ استعمال لفظ إنسان في «الإنسان العادل» أو «الإنسان العالم» على طريقة تعدّد الدالّ (اللفظ) والمدلول (المعنى) ليس فيه تجوّز، بخلاف ما لو قيل: «الإنسان أسد» فهنا نشعر بالمجازية، وأمّا في المثالين السابقين فلا نشعر بها، فالاستعمال حقيقيّ.

أضواء على النصّ

- قوله: «**ولاحظت فيه وصفاً خاصّاً أو حالة معيّنة**». الوصف مثل: الفقير، والعدالة، والعلم ونحوه.. والحالة المعيّنة مثل: القيام، والجلوس، والحركة ونحوها.
- قوله: «**والطبيعة محفوظة في كلتا الحالتين**». المراد من الطبيعة هو الكلّي الطبيعي، وتوضيحه باختصار: إذا قيل: «الإنسان كلّي» فهاهنا موصوف وهو الإنسان، ووصف وهو كلّي، فإن لاحظ العقل ذات الموصوف مع قطع النظر عن الوصف فهو كلّي طبيعيّ، وإن لاحظ مفهوم الوصف مع قطع النظر عن الموصوف فهو كلّي منطقيّ، وإن لاحظ المجموع من الوصف والموصوف فهو كلّي عقليّ[1].
- قوله: «**بل الكلمة بمدلولها تلائم كلا الأمرين**». يعني أنّها لا بشرط من حيث الإطلاق ومن حيث التقييد.

---

(١) للمزيد انظر المنطق للمظفّر: ص١٠٠ ـ ١٠١.

والطريقةُ الأُخرى هي ما يُسمّيهَا المحقّقونَ المتأخّرونَ بقرينةِ الحكمةِ، وجوهرُها التمسّكُ بدلالةٍ تصديقيّةٍ لظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ آخرَ غير ذلكَ الظهورِ الحاليِّ السياقيِّ الذي تعتمدُ عليه قاعدةُ احترازيةِ القيودِ، فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعدةَ تعتمدُ على ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ مفادُه: إنّ ما يقولُه يريدُه حقيقةً، ويوجدُ ظهورٌ عرفيٌّ سياقيٌّ آخرُ مفادُه: أن لا يكونَ شيءٌ دخيلاً وقيداً في مرادِه الجدّيِّ وحكمِه ولا يبيّنُه باللفظِ؛ لأنّ ظاهرَ حالِ المتكلّمِ أنّه في مقامِ بيانِ تمامِ مرادِه الجدّيِّ بخطابِه، وحيث إنّ القيدَ ليس مبيَّناً في حالةِ عدمِ نصبِ قرينةٍ على التقييدِ فهو إذاً ليس داخلاً في المرادِ الجدّيِّ والحكمِ الثابتِ، وهذا هو الإطلاقُ المطلوبُ.

وهكذا نلاحظُ أنّ كلاًّ من قرينةِ الحكمةِ التي تُثبتُ الإطلاقَ وقاعدةَ احترازيّةِ القيودِ تبتني على ظهورٍ عرفيٍّ سياقيٍّ حاليٍّ غيرِ الظهورِ العرفيِّ السياقيِّ الحاليِّ الذي تعتمدُ عليه الأُخرى. فالقاعدةُ تبتني على ظهورِ حالِ المتكلّمِ في أنّ ما يقولُه يريدُه، وقرينةُ الحكمةِ تبتني على ظهورِ حالِ المتكلِّمِ في أنّ كلَّ ما يكونُ قيداً في مرادِه الجدّيِّ يقولُه في الكلامِ الذي صدرَ منه لإبرازِ ذلك المرادِ الجدّيِّ، أي أنّه في مقام بيانِ تمامِ مرادِه الجدّيِّ بخطابِه.

وقد يُعتَرَضُ على قرينةِ الحكمةِ هذه: بأنّ اللفظَ إذا لم يكن يدلُّ بالوضع إلّا على الطبيعة المحفوظة في ضمن المقيّد والمطلق معاً، فلا دالَّ على الإطلاقِ، كما لا دالَّ على التقييدِ، مع أنّ أحدَهما ثابتٌ

في المرادِ الجدّيِّ جزماً؛ لأنّ موضوعَ الحكمِ في المرادِ الجدّيِّ إمّا مطلقٌ وإمّا مقيّدٌ، وهذا يعني أنّه على أيِّ حالٍ لم يبيّن تمامَ مرادِه بخطابِه، ولا معيّنَ حينئذٍ لافتراضِ الإطلاقِ في مقابلِ التقييد.

ويمكن الجوابُ على هذا الاعتراض: بأنّ ذلك الظهورَ الحاليَّ السياقيَّ لا يعني سوى أن يكون كلامُه وافياً بالدلالة على تمام ما وقعَ تحتَ لحاظِه من المعاني بحيث لا يكونُ هناك معنىً لحظَه المتكلّمُ ولم يأتِ بما يدلُّ عليه، لا أنّ كلَّ ما لم يلحظْه لابدّ أن يأتيَ بما يدلُّ على عدمِ لحاظِه فإنّ ذلك ممّا لا يقتضيه الظهورُ الحاليُّ السياقيُّ.

وعليه فإذا كان المتكلّمُ قد أرادَ المقيَّدَ مع أنّه لم ينصبْ قرينةً على القيدِ، فهذا يعني وقوعَ أمرٍ تحتَ اللحاظِ زائدٍ على الطبيعةِ وهو تقيُّدُها بالقيدِ؛ لأنّ المقيّدَ يتميّزُ بلحاظٍ زائدٍ ولا يوجدُ في الكلام ما يبيّنُ هذا التقييدَ الذي وقعَ تحتَ اللحاظ.

وإذا كان المتكلّمُ قد أرادَ المطلقَ فهذا لا يعني وقوعَ شيءٍ تحت اللحاظِ زائداً على الطبيعةِ؛ لأنّ الإطلاقَ ـ كما تقدّم ـ عبارةٌ عن عدمِ لحاظِ القيد.

فصحَّ أن يُقالَ: إنّ المتكلّمَ لو كان قد أرادَ المقيَّدَ لما كان مبيّناً لتمامِ مراده؛ لأنّ القيدَ واقعٌ تحت اللحاظِ وليس مدلولاً للّفظ، وإذا كان مرادُه المطلقَ فقد بيّنَ تمامَ ما وقعَ تحتَ لحاظِه؛ لأنّ نفسَ الإطلاقِ ليس واقعاً تحت اللحاظِ بل هو عدمُ لحاظِ القيدِ الزائد.

الشرح

قرينة الحكمة

قلنا في البحث السابق إنّ الرأي الصحيح هو أنّ مثل كلمة «إنسان» وما شابهها من أسماء الأجناس موضوعة لذات الطبيعة الأعمّ من المطلق والمقيّد، فالإطلاق لا يمكن استفادته من الوضع والدلالة التصوّرية، وإنّما لابدّ من دلالة تصديقيّة وطريقة أُخرى نستفيد الإطلاق منها عند عدم ذكر القيد، وهي المسمّاة في كلمات المحقّقين المتأخّرين بقرينة الحكمة، وحقيقتها: التمسّك بدلالة تصديقيّة لظهور عرفيّ حاليّ مفاده: ظهور حال المتكلّم في أنّه بصدد بيان تمام مراده بكلامه، فلو لم يذكر قيداً فهو لا يريده، وبذلك يثبت الإطلاق.

توضيح ذلك: إذا كان هناك متكلّم عرفيّ يبني في محاوراته على ما يبني عليه العرف والعقلاء، وتكلّم بكلام فقال ـ مثلاً ـ : «أكرم الإنسان» فالذي يفهمه العرف أنّه أراد الإنسان غير المقيّد بالعدالة أو العلم أو غيرهما من القيود؛ لأنّه إن كان يريد الإنسان العادل كان عليه بيانه في كلامه، وحيث إنّه لم يبيّنه في كلامه فهو لا يريده، وإلّا فلو كان يريده ولم يذكره في كلامه، لكان بذلك ناقضاً لغرضه بنفسه؛ إذ مقتضى المحاورات العرفية ذكر القيد عند إرادته، وبذلك يكون قد خالف ظهور عرفيّ سياقيّ مفاده: ظهور حال كلّ متكلّم هو بيان تمام مراده بكلامه، فلو لم يبيّن قيداً في كلامه، يكشف ذلك عن عدم أخذه قيداً في المراد الجدّي.

إذاً لدينا ظهور عرفيّ نستفيده من حال المتكلّم لا لفظه، وخلاصته: «إنّ

ما لا يقوله لا يريده»، فلو أراد إكرام العالم النحوي فلابدّ أن يذكر في كلامه قيد «النحوي»، وأمّا إذا قال: «أكرم العالم» فسيثبت وجوب إكرام العالم مطلقاً، نحوياً كان أو أصوليّاً أو فقيهاً، وغيرهم من العلماء.

هذا هو الإطلاق الذي نريد إثباته بقرينة الحكمة، واتّضح أنّ إثباته تمّ من خلال قرينة تصديقيّة لظهور عرفيّ حاليّ.

فإن قيل: ما الفرق بين قرينة الحكمة وبين قاعدة احترازية القيود، مادام كلّ منهما يستفاد من المراد الجدّي ويعتمد على ظهور عرفيّ حاليّ؟

قلنا: صحيح أنّ كليهما يعتمد على ظهور عرفيّ سياقيّ، إلّا أنّ الظهور العرفي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة غير الظهور العرفي الذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود. فما تعتمد عليه القرينة هو ظهور حال المتكلّم في أنّ ما لا يقوله لا يريده، وما تعتمد عليه القاعدة هو ظهور حال المتكلّم في أنّ ما يقوله يريده.

فظهر إلى هنا:

أوّلاً: أنّ قرينة الحكمة التي تثبت لنا الإطلاق هي دلالة تصديقيّة لظهور عرفيّ حاليّ.

ثانياً: أنّها تفترق عن قاعدة احترازيّة القيود في أنّها تعتمد على ظهور عرفيّ مفاده: «ما لا يقوله لا يريده»، بينما تعتمد القاعدة على ظهور عرفيّ آخر مفاده: «ما يقوله يريده».

اعتراض وجواب

ربّ قائل يقول: إنّكم ذكرتم في قرينة الحكمة أنّ القرينة تعتمد على ظهور حال المتكلّم في أنّه يبيّن تمام مراده بكلامه، ومن ثمّ فما لم يقله لا

يريده. فلو قيل: «أكرم الإنسان» فالعرف يفهم أنّه يريد مطلق الإنسان لا الإنسان المقيّد؛ لأنّه لو أراد المقيّد لكان ذلك خلافاً للظهور العرفي المتقدّم.

ولكنّا نقول هنا: إنّ مخالفة الظهور العرفي تحصل حتّى مع إرادة المطلق وليس فقط عند إرادة المقيّد؛ لأنّكم قبلتم سابقاً إنّ أسماء الأجناس مثل «إنسان» موضوع لذات الطبيعة الأعمّ من المطلق والمقيّد بمعنى أنّ الإطلاق والتقييد خارجان عن دلالة نفس اللفظ، وعليه فعند إرادة المقيّد لابدّ من دالّ يدلّ عليه، وكذلك هو الحال عند إرادة المطلق.

فمن أين استفدتم الإطلاق في مثل: «أكرم الإنسان» مع أنّ المتكلّم لم يذكر دالاًّ يدلّ على الإطلاق، وهذا يعني أنّ المتكلّم لم يبيّن تمام مراده في حالتي الإطلاق والتقييد على حدٍّ سواء، مع أنّ مراده الجدّي يتعلّق بأحدهما جزماً؛ لأنّ موضوع الحكم في مرحلة المراد الجدّي إمّا مطلق وإمّا مقيّد؛ إذاً كيف استفدتم الإطلاق وعيّنتموه في مقابل التقييد مع أنّه لا دالّ على الاثنين، ومخالفة الظهور العرفي ثابتة في كلا الأمرين؟

هذا حاصل اعتراض يوجّه على استفادة الإطلاق بقرينة الحكمة.

والجواب: إنّ مفاد الظهور العرفي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة هو أنّ كلّ متكلّم يكون في مقام بيان تمام مراده، فما لم يقله لا يريده، وليس مفاده أنّ كلّ ما لم يلحظه المتكلّم في كلامه فلابدّ أن يأتي بما يدلّ على عدم لحاظه له.

فإنّنا ذكرنا سابقاً أنّ الإطلاق هو عدم لحاظ خصوصيّة زائدة على ذات الطبيعة، بينما كان التقييد هو لحاظ خصوصيّة زائدة، فالتقييد إذاً يحتاج إلى دالّ وجوديّ يدلّ عليه بالإضافة إلى الدالّ الذي يدلّ على الطبيعة. وأمّا الإطلاق فلايحتاج إلى دالّ وجوديّ؛ لأنّه عدم لحاظ الخصوصيّة فهو أمرٌ

عدميّ، وبالتالي لانحتاج إلى أكثر من الدالّ الذي يدلّ على الطبيعة، فنفس لحاظ الطبيعة يكفي لاستفادة الإطلاق بلا حاجة إلى لحاظ زائد.

فإن قيل: «أكرم الإنسان» وكان المتكلّم يريد إكرام الإنسان العادل كان عليه بيان قيد العدالة بكلامه حتّى يتجنّب مخالفة الظهور العرفي، وإلّا فعدم ذكره ـ مع أنّه يريده ـ يعدّ مخالفة لذلك الظهور المتقدّم وهو أنّ كلّ متكلّم بصدد بيان كلّ ما يدخل في مراده. وأمّا إذا كان مراده المطلق فلايحتاج إلى أكثر من ذكر «الإنسان» في المثال، وهو بذلك قد بيّن تمام مراده؛ لأنّ الإطلاق ـ كما قلنا ـ لايحتاج إلى دالّ زائد يدلّ عليه، نعم هو بحاجة إلى ظهور حاليّ للمتكلّم كما تقدّم.

وعليه فقرينة الحكمة تامّة وبها نثبت الإطلاق، ولا وجه للاعتراض المذكور.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**إنّ ما يقوله يريده حقيقة**». أي ما يقوله في المدلول التصوّري يريده حقيقة في المراد الجدّي.
- قولهﷺ: «**بيان تمام مراده بخطابه**»؛ لأنّ هذا هو مقتضى المحاورات العرفية، فالسامع ليس في باطن المتكلّم حتّى يعلم ماذا يريد أن يقول، وإنّما يعرف مراده من خلال خطابه، فما يريده يذكره في خطابه وما لا يذكره ليس داخلاً في مراده الجدّي.
- قولهﷺ: «**مع أنّ أحدهما ثابت في المراد الجدّي جزماً**»؛ لأنّه لا يعقل خلوّ المراد الجدّي للمتكلّم من الإطلاق والتقييد، نعم هذا ممكن في الدلالة التصوّرية ولذا قلنا بأنّ الواضع لاسم الجنس مثل «إنسان» وضعه لذات الطبيعة الأعمّ من المطلق والمقيّد، فهو لا يريدهما معاً في الوضع، وأمّا في

الإرادة الجدّية فالإهمال غير معقول.

- قوله‌ﷺ: «**ما وقع تحت لحاظه**». والإطلاق ليس واقعاً تحت اللحاظ، وإنّما هو عدم لحاظ القيد الزائد، ومن ثمّ فلا يكون المتكلّم مخالفاً للظهور العرفي القائل ببيان المتكلّم كلّ ما يدخل في مراده؛ لأنّه قد بيّن تمام مراده، وهذا بخلافه إذا أراد المقيّد ولم يذكر القيد؛ لأنّ التقييد واقع تحت اللحاظ فلابدّ أن يأتي بما يدلّ عليه، فعدم ذكره مع إرادته تعدّ مخالفة للظهور العرفي، فلاحظ.
- قوله‌ﷺ: «**زائداً على الطبيعة**». ولهذا فالمتكلّم لايحتاج إلّا إلى بيان الطبيعة، لا أنّه يحتاج إلى بيانها مع بيان عدم دخل قيد فيها.
- قوله‌ﷺ: «**وليس مدلولاً للفظ**». أي: لم يذكر المتكلّم في لفظه ما يدلّ عليه.

ونستخلصُ من ذلكَ أنّنا بتوسّطِ قرينةِ الحكمةِ نثبتُ الإطلاقَ، ونستغني بذلك عن إثباتِه بالدلالةِ الوضعيةِ عن طريقِ أخذِه قيداً في المعنى الموضوعِ له اللفظُ، ثمّ تطبيقِ قاعدةِ احترازيةِ القيودِ عليه، لكن يبقى هناك فارقٌ عمليٌّ بين إثبات الإطلاقِ بقرينةِ الحكمة، وإثباتِه بالدلالةِ الوضعيّةِ وتطبيقِ قاعدةِ احترازيّةِ القيود، وهذا الفارقُ العمليُّ يظهرُ في حالةِ اكتنافِ الكلامِ بملابساتٍ معيّنةٍ تفقدُه الظهورَ السياقيَّ الذي تعتمدُ عليه قرينةُ الحكمة، فلا يعودُ لحالِ المتكلّمِ ظهورٌ في أنّه في مقامِ بيانِ تمامِ مرادِه الجدّيِّ بكلامِه وأمكنَ أن يكونَ في مقامِ بيانِ بعضِه، ففي هذه الحالةِ لا تتمُّ قرينةُ الحكمة؛ لبطلانِ الظهورِ الذي تعتمدُ عليه، فلا يمكنُ إثباتُ الإطلاقِ لمن يستعملُ قرينةَ الحكمةِ لإثباتِه، وخلافاً لذلك من يثبتُ الإطلاقَ بالدلالةِ الوضعيّة وتطبيقِ قاعدةِ احترازيّةِ القيود، فإنّ بإمكانِه أن يثبتَ الإطلاقَ في هذه الحالةِ أيضاً؛ لأنّ الظهورَ الذي تعتمدُ عليه هذه القاعدةُ غيرُ الظهورِ الذي تعتمدُ عليه قرينةُ الحكمةِ كما عرفنا سابقاً، وهو ثابتٌ على أيِّ حالٍ.

الشرح

إنّ النتيجة التي انتهينا إليها في بحث إثبات الإطلاق واستفادته أنّ هناك طريقين لاستفادته:

الأوّل: استفادته من الدلالة الوضعية للّفظ، بأن يكون الإطلاق قيداً في المعنى الموضوع له، ثمّ تطبيق قاعدة احترازيّة القيود لإثبات أنّه قيد في المراد الجدّي للمتكلّم.

الثاني: استفادته من الدلالة التصديقيّة (قرينة الحكمة) لظهور حال المتكلّم في أنّه في مقام بيان تمام مراده، فما لم يقله في كلامه فهو لا يريده حقيقة.

وقلنا إنّ الصحيح هو إثباته بالطريق الثاني وبه نستغني عن إثباته بالوضع وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود.

ولكن يبقى علينا الإجابة عن تساؤل مفاده: إنّ المهمّ عندنا هو إثبات الإطلاق وهو حاصل من عدم ذكر القيد في الخطاب، وبعد إثباته فلا أهمّية لمعرفة طريقة استفادته سواء كانت بالوضع أو بقرينة الحكمة؟

الإطلاق بين الوضع وقرينة الحكمة

في مقام الإجابة عن التساؤل المطروح نقول: إنّ هناك فارقاً مهمّاً وعامّاً بين إثبات الإطلاق بالوضع، وبين إثباته بقرينة الحكمة، حاصله: إن قال المتكلّم: «أكرم الإنسان» وشككنا في أنّ المتكلّم هل هو في مقام البيان لتمام مراده، أو ليس في مقام بيان تمام مراده وإنّما هو في مقام بيان بعض مراده؟

ففي هذه الموارد تظهر الثمرة والفارق بين الطريقين؛ إذ لا يمكن التمسّك بقرينة الحكمة والحال هذه، لأنّها كانت مبتنية على ظهور حال المتكلّم في أنّه بصدد بيان تمام مراده الجدّي بكلامه، وحيث إنّنا نشكّ في أنّه في مقام بيان تمام مراده؛ إذ لعلّه لم يذكر القيد لأنّه ليس بصدد بيان تمام مراده، أو لوجود ملابسات معيّنة في الكلام من تقيّة ونحوها، فلا يتمّ حينئذ الظهور العرفي المذكور، ولا يبقى هناك مجال لتطبيق قرينة الحكمة واستفادة الإطلاق منها.

وهذا بخلافه لو بنينا على الطريق الأوّل (الوضع)، فإنّ الإطلاق مستفاد من اللفظ، والمتكلّم ـ حسب الفرض ـ قد ذكر كلمة «إنسان»، ويكفي لاستفادة الإطلاق مجرّد ذكرها في خطابه بلا دخل لحال المتكلّم؛ لأنّ الإطلاق جزء من المعنى الموضوع له سواء كان المتكلّم بصدد بيان تمام مراده أو لم يكن كذلك، وبعد ذكر «إنسان» وحصول المدلول التصوّري له نطبّق قاعدة احترازيّة القيود لنثبت أنّ ما قاله يريده، وبه يثبت الإطلاق.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**يثبت الإطلاق في هذه الحالة أيضاً**». أي: في حالة الشكّ في أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام مراده بخطابه، أم لا.
- قوله ﷺ: «**وهو ثابت على أيّ حال**». أي: الظهور الذي تعتمد على قاعدة احترازيّة القيود ثابت على كلّ حال؛ لأنّ مفاده هو أنّ ما يقوله يريده سواء كان المتكلّم في مقام بيان تمام مراده أم لا.

ثمّ إنّ الإطلاقَ الثابتَ بقرينةِ الحكمةِ، تارةً يكونُ شموليّاً، أي مقتضياً لاستيعابِ الحكمِ لتمامِ أفرادِ الطبيعةِ، وأُخرى يكونُ بدليّاً يكتفى في امتثالِ الحكمِ المجعولِ فيه إيجادُ أحدِ الأفرادِ. ومثالُ الأوّلِ: إطلاقُ الكذبِ في «لا تكذب»، ومثالُ الثاني: إطلاقُ الصلاةِ في «صلِّ».

والإطلاقُ تارةً يكونُ أفرادياً، وأُخرى يكونُ أحواليّاً.

والمقصودُ بالإطلاقِ الأفراديِّ: أن يكونَ للمعنى أفرادٌ فيثبتُ بقرينةِ الحكمةِ أنّه لم يُرَد به بعضُ الأفراد دونَ بعضٍ.

والمقصودُ بالإطلاقِ الأحواليِّ: أن يكونَ للمعنى أحوالٌ، كما في أسماءِ الأعلام، فإنّ مدلولَ كلمةِ «زيد» وإن لم يكن له أفرادٌ ولكن له أحوالٌ متعدّدةٌ، فيثبتُ بقرينةِ الحكمةِ أنّه لم يُرَد به حالٌ دونَ حال.

الشرح

بعد أن اتّضح لنا معنى الإطلاق وطريقة إثباته بقرينة الحكمة، نحاول أن نستعرض هنا أقسام الإطلاق عبر بيان تقسيمين:

الأوّل: تقسيم الإطلاق إلى شموليّ وبدليّ.

الثاني: تقسيم الإطلاق إلى أفرادي وأحوالي.

الإطلاق الشمولي والبدلي

هذا هو التقسيم الأوّل للإطلاق، حيث إنّ الإطلاق الذي نثبته بقرينة الحكمة ينقسم إلى شموليّ وبدليّ.

ونعني بالإطلاق الشمولي: أن يكون الإطلاق مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطبيعة، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1]، فإنّ إجراء قرينة الحكمة في كلمة «البيع» يقتضي حلّية جميع أنواع البيع. وكذلك في: «أكرم العالم» فإنّ الإطلاق في «العالم» يقتضي وجوب إكرام جميع العلماء.

ونعني بالإطلاق البدلي: أن يكتفى في امتثال الحكم المجعول إيجاد أحد أفراد الطبيعة لا جميعها، كما لو قيل: «اعتق رقبة» فإنّ للعتق أفراداً متعدّدة، وهذه الأفراد لا تجب جميعها، وإنّما إجراء قرينة الحكمة في «أعتق» يقتضي الاكتفاء بإيجاد أحد أفراد طبيعة العتق. وكذا لو قيل: «صلِّ» فمن الواضح أنّ لصلاة الظهر ـ مثلاً ـ أفراداً عديدة واقعة ما بين الزوال إلى الغروب، والشارع لم يوجب الإتيان بجميع هذه الأفراد؛ لأنّه أمرٌ صعب وربما غير مقدور، بل اكتفى بالإتيان بأحدها، وهو معنى الإطلاق البدلي.

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

بعبارة أخرى: يمكننا أن نعبّر عن الإطلاق الشمولي بالواو العاطفة، فإذا قيل: «لا تكذب» فمعناه: هذا الكذب وهذا وهذا... الخ، وعن الإطلاق البدلي بـ «أو»، فإن قيل: «صلِّ» فمعناه: هذه الصلاة أو هذه أو...

الإطلاق الأفرادي والأحوالي

نعني بالإطلاق الأفرادي: أن يكون للمعنى أفراد متعدّدة فيثبت بقرينة الحكمة أنّ المتكلّم لم يرد بعضها دون بعض وإنّما يريدها جميعاً، وهو من قبيل الإطلاق الشمولي أي أنّه يريد كلّ الأفراد.

ونعني بالإطلاق الأحوالي: أن يكون للمعنى أحوال متعدّدة فيثبت بقرينة الحكمة أنّ المتكلّم لم يرد حالاً دون حال، كما في أسماء الأعلام مثل زيد، فلو قيل: «أكرم زيداً» فمقتضى إطلاق وجوب الإكرام وجوب إكرامه سواء كان في البيت أو المدرسة أو المسجد، جالساً أو قاعداً وغيرها من الحالات، فالإطلاق هنا متعلّقه ليس الأفراد وإنّما أحوال فرد واحد.

ولو أردنا توضيح كلا الإطلاقين بمثالٍ نقول: لو قال المولى: «يستحبّ السلام» فهنا إطلاقان: إطلاق أفراديّ، أي يشمل كلّ الأفراد، وإطلاق أحواليّ. أي يستحبّ السلام على زيد في أحواله المتعدّدة. وعليه فنحكم باستحباب السلام من كلّ الأفراد بحكم الإطلاق الأفرادي، وعلى زيد في جميع أحواله بحكم الإطلاق الأحوالي.

أضواء على النصّ

- قوله: «**والإطلاق تارةً يكون أفراديّاً وأخرى أحواليّاً**». «أفراديّ» جمع فرد، و«أحواليّ» جمع حالة، ولهذا تقدّم منه‏ﷺ في أوّل بحث الإطلاق في تعريفه ما يشير إلى ذلك بقوله: «ولاحظت فيه وصفاً خاصّاً أو حالة معيّنة».

الإطلاق في المعاني الحرفيّة

مرَّ بنا سابقاً أنّ المعانيَ في المصطلحِ الأصوليِّ تارةً تكونُ معانيَ اسميّةً كمدلولِ «عالم»: (أكرم العالم)، وأخرى معانيَ حرفيةً كمدلولِ صيغةِ الأمرِ في نفسِ المثالِ، ولا شكَّ في أنّ قرينةَ الحكمةِ تجري على المعاني الاسميةِ ويثبتُ بها إطلاقُها، وأمّا المعاني الحرفيةُ فقد وقعَ النزاعُ في إمكانِ ذلك بشأنِها، مثلاً: إذا شككْنا في أنّ الحكمَ بالوجوبِ هل هو مطلقٌ وثابتٌ في كلِّ الأحوالِ، أو في بعضِ الأحوالِ دونَ بعضٍ، فهل يمكنُ أن نطبّقَ قرينةَ الحكمةِ على مفادِ «أكرم» في المثالِ وهو الوجوبُ المفادُ على نهجِ النسبةِ الطلبيةِ والإرساليةِ لإثبات أنّه مطلقٌ أو لا؟

وسيأتي توضيحُ الحالِ في هذا النزاعِ في الحلقةِ الثالثةِ إن شاء اللهُ تعالى، والصحيحُ فيه إمكانُ تطبيقِ مقدّماتِ الحكمةِ في مثلِ ذلك.

الشرح

ما ذكرناه إلى هنا من مباحث الإطلاق وإجراء قرينة الحكمة لإثباته إنّما هو في المعنى الإسمي كمدلول عالم في قولنا: «أكرم العالم»، وفي هذا البحث يتمّ التطرّق إلى الإطلاق في المعاني الحرفية كمدلول صيغة الأمر في المثال المتقدّم، لنتعرّف على إمكانية جريان الإطلاق فيها كجريانه في المعاني الإسميّة، أو عدم الإمكان.

وقد تطرّقنا إلى هذا البحث ـ باختصار ـ فيما تقدّم، وتحديداً في قاعدة احترازيّة القيود في النحو الثالث من أنحاء القيود.

منشأ الشبهة

إنّ منشأ الشبهة التي يتوهّم منها عدم إمكان الإطلاق في المعاني الحرفية هو أنّ المعنى الحرفي معنى جزئيّ قائم في غيره ومتقوّم بالطرفين اللذين يربط بينهما، وليس له وجود مستقلّ في حدِّ نفسه، ومثل هذا المعنى غير قابل للتقييد بقرينة خاصّة ولا إثبات إطلاقه بقرينة الحكمة العامّة؛ لأنّ التقييد والإطلاق من شؤون المعنى القابل للتحصيص.

بعبارة أخرى: إنّ المعنى الاسمي ـ مثل زيد ـ له مفهوم مستقلّ في الذهن سواء كان هناك شيء آخر أم لا، ومن ثمَّ يمكن للشارع أن يقيّده أو يطلقه، بينما في المعنى الحرفي ـ مثل من ـ فحيث إنّه معنى قائم في غيره ولابدّ من وجود الطرفين في تصوّر معناه، فلا يصحّ فيه الإطلاق والتقييد.

هذا هو منشأ الشبهة التي يتوهّم منها عدم إمكان جريان قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المعاني الحرفية.

ثمرة البحث

قد يقال: ما هي الثمرة المترتّبة على هذا البحث، سواء قلنا بجريان الإطلاق في المعاني الحرفية أم لم نقل؟

فنقول: إنّ الثمرة تظهر في موارد عديدة من أبواب الفقه المختلفة. وفي مقام تصويرها نقول: لو قال الشارع: «إذا زالت الشمس فصلِّ» أو «إذا استطعت فحجّ»، فمن الواضح أنّ الزوال في المثال الأوّل والاستطاعة في المثال الثاني قيدان، ولكن هل هما قيدان للمادّة ـ التي هي معنى اسميّ ـ وهي الواجب في المثالين أي الصلاة والحجّ، أم هما قيدان للهيئة ـ التي هي معنى حرفيّ ـ وهي الوجوب المستفاد من هيئة «صلِّ» و «حجّ»؟

وهنا تظهر الثمرة، فإن قلنا بإمكان الإطلاق والتقييد في المعاني الحرفية فسنرجع قيد الزوال والاستطاعة إلى الهيئة ـ لأنّ ظاهر الكلام ـ أي وجوب الصلاة ووجوب الحجّ. ومعنى رجوعه إلى الهيئة هو أن لا وجوب لصلاة الظهر أو الحجّ قبل الزوال والاستطاعة؛ لأنّ المقيّد عدم عند عدم قيده، ومن ثمّ لو كان عند المكلّف ماء وهو يعلم أنّه لو أراقه لا يحصل على ماء للوضوء بعد الزوال، فيمكنه إراقة الماء؛ إذ لا وجوب للصلاة قبل الزوال ليحتفظ بالماء لأجله.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بعدم إمكان الإطلاق والتقييد في المعاني الحرفية؛ لأنّا سوف نضطرّ إلى إرجاع كلّ القيود ـ التي يتبادر رجوعها إلى الهيئة ـ إلى المادّة، ومعنى رجوعها للمادّة هو أنّ الزوال والاستطاعة ـ مثلاً ـ قيد للواجب أي الصلاة والحجّ، ومن ثمَّ يجب عليه الاحتفاظ بالماء في المثال السابق لأنّه مقدّمة للواجب؛ حيث إنّ الوجوب ـ حسب الفرض ـ متوجّه إليه قبل الزوال، والزوال قيد للواجب لا للوجوب لعدم إمكان رجوع القيد إليه.

وهذا من قبيل ما لو قيل: «إذا رأيت الهلال فصم»، فإن بنينا على إمكان الإطلاق والتقييد في المعاني الحرفية فستكون رؤية الهلال قيداً لوجوب الصوم فيتوجّه الوجوب إليه من حين الغروب، نعم زمان الواجب هو الفجر، وفائدة توجّه الوجوب من الغروب هو تهيئة مقدّمات الواجب إن وجدت.

أمّا لو بنينا على عدم الإمكان فستكون الرؤية قيداً للواجب أي الصوم، فقبل الفجر لا وجوب للصوم لتجب تهيئة مقدّماته.

وهذه ثمرة مهمّة تظهر في أبواب متفرّقة من الفقه، وعليه ينبغي تحديد القول الصحيح في هذه المسألة.

الرأي الصحيح

نعود الآن إلى الإجابة على تساؤل البحث: (هل يمكن جريان الإطلاق في المعاني الحرفية)؟

الرأي الصحيح ـ كما يقول السيّد الشهيد ﷺ ـ هو إمكان جريان الإطلاق، فلو شككنا في إطلاق مفاد الهيئة أو تقييده ببعض الأحوال، فيمكننا أن نثبت الإطلاق بقرينة الحكمة. وسيأتي بحث ذلك بشكل مفصّل في الحلقة الثالثة[1] إن شاء الله تعالى.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**مفاد أكرم**». أي: هيئة «أكرم».
- قوله ﷺ: «**والصحيح فيه**». عند السيّد الشهيد ﷺ وجملة من المحقّقين، بخلاف ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري حيث اختار عدم إمكان الإطلاق في المعاني الحرفية.

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة ـ القسم الأوّل: ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

التقابل بين الإطلاق والتقييد

اتّضحَ ممّا ذكرناهُ أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالمِ اللحاظِ وفي مقامِ الثبوت، والتقييدُ هنا بمعنى لحاظِ القيد، والإطلاقُ بمعنى عدمِ لحاظِ القيد. وهناك أيضاً إطلاقٌ وتقييدٌ في عالمِ الدلالةِ وفي مقامِ الإثبات، والتقييدُ هنا بمعنى الإتيانِ في الدليلِ بما يدلُّ على القيد، والإطلاقُ بمعنى عدمِ الإتيانِ بما يدلُّ على القيدِ مع ظهورِ حالِ المتكلّمِ في أنّه في مقام بيانِ تمامِ مرادِه بخطابِه.

والإطلاقُ الإثباتيُّ يدلُّ على الإطلاق الثبوتيِّ، والتقييدُ الإثباتيُّ يدلُّ على التقييد الثبوتيِّ.

ولا شكّ في أنّ الإطلاقَ والتقييدَ متقابلان ثبوتاً وإثباتاً، غير أنّ التقابلَ على أقسام:

فتارةً: يكونُ بين أمرينِ وجوديّين كالتضادِّ بينَ الاستقامةِ والانحناء.

وأخرى: يكونُ بين وجودٍ وعدمٍ كالتناقضِ بينَ وجودِ البصرِ وعدمِه.

وثالثةً: يكونُ بين صفةٍ في موضعٍ معيّنٍ وعدمِها في ذلك الموضعِ مع كونِ الموضعِ قابلاً لوجودِها فيه، من قبيلِ البصرِ والعمى، فإنّ العمى ليس عدمَ البصرِ ولو في جدارٍ، بل عدمُ البصرِ في كائنٍ حيٍّ يمكنُ في شأنه أن يُبصرَ.

وعلى هذا الأساسِ اختلفَ الأعلامُ في أنّ التقابلَ بين الإطلاقِ والتقييدِ الثبوتيينِ من أيٍّ واحدٍ من هذه الأنحاء.

ومن الواضحِ على ضوءِ ما ذكرناه أنّه ليس تضادّاً؛ لأنّ الإطلاقَ الثبوتيَّ ليس أمراً وجوديّاً، بل هو عدمُ لحاظِ القيد، ومن هنا قيل تارةً: بأنّه من قبيلِ تقابلِ البصرِ وعدمِه، فالتقييدُ بمثابةِ البصرِ، والإطلاقُ بمثابةِ عدمِه، وقيل أُخرى: إنّه من قبيلِ التقابلِ بينَ البصرِ والعمى، فالتقييدُ بمثابةِ البصر، والإطلاقُ بمثابةِ العمى.

وأمّا التقابلُ بين الإطلاقِ والتقييدِ الإثباتيينِ فهو من قبيلِ تقابلِ البصر والعمى بدونِ شكّ، بمعنى أنّ الإطلاقَ الإثباتيَّ الكاشفَ عن الإطلاق الثبوتيِّ هو عدمُ ذكرِ القيدِ في حالةٍ يتيسّرُ للمتكلّمِ فيها ذكرُ القيد، وإلّا لم يكنْ سكوتُه عن التقييدِ كاشفاً عن الإطلاقِ الثبوتيِّ.

الشرح

تقدّم ـ في أوّل بحث الإطلاق ـ مقابلة الإطلاق للتقييد، واتضح هناك معنى التقابل. وفي هذا البحث نودّ معرفة نوع التقابل ولكن بعد الالتفات إلى عدّة نقاط:

١ ـ إنّنا نبحث التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقامين:

الأوّل: مقام الثبوت.

الثاني: مقام الإثبات.

المقصود من مقام الثبوت هنا هو عالم اللحاظ، أي لحاظ المتكلّم المعاني قبل إبراز لفظ يدلّ عليها، لا الثبوت الذي يعدّ مرحلة من مراحل الحكم التكليفي بعناصره الثلاث: الملاك والإرادة والاعتبار.

أمّا المقصود من مقام الإثبات فهو عالم الدلالة والخطاب.

٢ ـ إنّ معنى الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت يختلف عن معناهما في مقام الإثبات؛ ففي مقام الثبوت: التقييد يعني لحاظ القيد، والإطلاق يعني عدم لحاظ القيد.

وفي مقام الإثبات: التقييد يعني الإتيان في الدليل بما يدلّ على القيد، والإطلاق يعني عدم الإتيان بما يدلّ على القيد مع ظهور حال المتكلّم أنّه بصدد بيان تمام مراده بخطابه.

٣ ـ إنّ الإطلاق الإثباتي (في مقام الدلالة) يدلّ على الإطلاق الثبوتي (في مقام اللحاظ)، كما أنّ التقييد الإثباتي يدلّ على التقييد الثبوتي.

التقابل بين الإطلاق والتقييد

قبل الشروع في طرح الآراء المتعدّدة في المسألة نقدِّم مقدّمة:

ذكرنا سابقاً أنّ أقسام التقابل أربعة:

١ ـ التناقض.

٢ ـ التضادّ.

٣ ـ الملكة والعدم.

٤ ـ التضايف.

أمّا القسم الرابع فهو خارج عن بحثنا؛ لأنّه لا قائل به سواء في التقابل بين الإطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت، أم في مرحلة الإثبات.

وأمّا تقابل التضادّ فهو التقابل الذي يحصل بين أمرين وجوديّين كالتقابل بين السواد والبياض، أو بين الاستقامة والانحناء.

ولكنّ الأمر المهمّ في هذه المقدّمة هو معرفة الفرق بين تقابل النقيضين وتقابل الملكة والعدم، وحاصل هذا الفرق هو: أنّ تقابل النقيضين هو التقابل بين وجود الشيء وعدمه كالتقابل بين إنسان ولا إنسان، وأمّا تقابل الملكة والعدم فهو التقابل بين وجود شيء وعدمه في مورد قابل للاتّصاف بذلك الشيء كالتقابل بين البصر والعمى، فإنّ العمى ليس عدم البصر مطلقاً وإنّما عدم البصر في موضع قابل للاتّصاف بالبصر كالإنسان، ومن ثمَّ لا يصحّ أن نصف الجدار بالعمى لأنّه ليس من شأنه الاتّصاف به، وإنّما يصحّ أن نصفه بعدم البصر لأنّه عدم مطلق.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نعود لصلب الموضوع وهو معرفة نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد، فنقول:

أمّا في مرحلة الثبوت، فتوجد في المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: إنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين هو تقابل التضادّ، وهو مبنيّ على أنّ معنى الإطلاق ـ كما هو حال التقييد ـ أمرٌ وجوديّ، فيكون التقابل عندئذ بين أمرين وجوديّين، وهو مختار السيّد الخوئي ﷺ[١].

والمصنّف ﷺ وإن لم يذكر هذا القول صريحاً في هذه الحلقة وإنّما ذكره في الحلقة الثالثة، إلّا أنّه نوّه إليه هنا بقوله: «ومن الواضح على ضوء ما ذكرناه أنّه ليس تضادّاً».

القول الثاني: إنّ التقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمى، وهو مختار الميرزا النائيني[٢].

القول الثالث: إنّ التقابل بينهما هو تقابل النقيضين، وهو مختار السيّد الشهيد ﷺ، فهو يرى أنّ الإطلاق أمرٌ عدميّ ـ وهو عدم لحاظ القيد ـ والتقييد أمرٌ وجوديّ، ومن الواضح أنّ التقابل بين لحاظ القيد وعدمه هو تقابل النقيضين.

وبهذا يتّضح بطلان القول الأوّل المبني على أنّ الإطلاق والتقييد أمران وجوديّان، وأمّا وجه بطلان القول الثاني فموكول إلى الحلقة الثالثة[٣].

إن قلت: ما هي الثمرة المترتّبة على القولين الأخيرين؟

قلنا: هناك ثمرات عدّة يذكرها السيّد الشهيد ﷺ في الحلقة الثالثة، وعلى سبيل الاختصار نذكر منها: عدم إمكان الإطلاق في الموارد التي

---

(١) انظر: **محاضرات في أصول الفقه**: ج٢، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(٢) انظر: **أجود التقريرات**: ج١، ص٥٢٠.

(٣) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة ـ القسم الأوّل: ص ١٣١ ـ ١٣٢.

لايمكن فيها التقييد بناءً على القول بأنّ التقابل بينهما هو تقابل الملكة والعدم؛ لأنّه يشترط قابلية الموضع للاتّصاف بالملكة، فالموضع الذي لا يكون قابلاً للتقييد لا يكون قابلاً للإطلاق، وهو المسمّى بحالة الإهمال.

وأمّا بناءً على القول بأنّ التقابل بينهما هو تقابل النقيضين، فيكون أحدهما ضروريّاً لو استحال الآخر؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

هذا كلّه في التقابل بين الإطلاق والتقييد في مرحلة الثبوت.

وأمّا في مرحلة الإثبات، فالتقابل بينهما هو تقابل الملكة وعدمها بلا إشكال، باعتبار أنّنا إنّما نستكشف الإطلاق من عدم ذكر القيد إذا كان المتكلّم قادراً على ذكر القيد في خطابه، وإلّا فلو لم يتيسّر له ذكر القيد لعدم استطاعته ـ مثلاً ـ فلا نستكشف من عدم ذكره الإطلاق.

بعبارة أخرى: إنّنا نستكشف الإطلاق في المورد الذي يكون فيه التقييد ممكناً؛ إذ عدم ذكر القيد حينئذ يفهم منه الإطلاق، وأمّا إذا لم يمكن للمتكلّم ذكر القيد في خطابه فلا يستكشف منه الإطلاق.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت... عالم الدلالة وفي مقام الإثبات**». العطف في العبارتين عطف تفسير.
- قوله ﷺ: «**بأنّه من قبيل تقابل البصر وعدمه**». أي: تقابل النقضين.
- قوله ﷺ: «**إنّه من قبيل التقابل بين البصر والعمى**». أي: تقابل الملكة والعدم.

الحالات المختلفة لاسم الجنس

ممّا ذكرناهُ يتّضحُ أنّ أسماءَ الأجناس لا تدلُّ على الإطلاقِ بالوضع، بل بالظهورِ الحاليِّ وقرينةِ الحكمة. ولاسمِ الجنسِ ثلاثُ حالاتٍ:

الأولى: أن يكونَ معرَّفاً باللام، من قبيلِ كلمةِ «البيع» في ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾.

الثانيةُ: أن يكونَ منكّراً، أي منوّناً بتنوينِ التنكير، من قبيلِ كلمةِ «رجل» في «جاء رجلٌ» أو «جئْني برجلٍ».

الثالثةُ: أن يكونَ خالياً من التعريفِ والتنكيرِ، كما في حالةِ كونهِ منوّناً بتنوينِ التمكينِ أو كونِه مضافاً.

ويُلاحَظُ: أنّ اسمَ الجنسِ يبدو بوضعِه الطبيعيِّ وبدونِ تطعيمٍ لمعناه في الحالةِ الثالثة، بينما يطعّمُ في الحالةِ الثانية بشيءٍ من التنكير، وفي الحالةِ الأولى بشيءٍ من التعريف.

أمّا الحيثيةُ التي طُعِّم بها مدلولُ اسمِ الجنسِ في الحالةِ الثانيةِ فأصبحَ نكرةً، فالمعروفُ أنّها حيثيةُ الوحدة. فالنكرةُ موضوعةٌ للطبيعةِ المأخوذةِ بقيدِ الوحدة، ولهذا لا يمكنُ أن يكونَ الإطلاقُ

شموليّاً حين ينصبُّ الأمرُ على نكرةٍ مثلِ «أكرم عالماً»؛ وذلك لأنّ طبيعةَ عالم ـ مثلاً ـ حين تتقيّدُ بقيدِ الوحدةِ لا يمكنُ أن تنطبقَ على أكثرِ مِن واحدٍ ـ أيِّ واحدٍ ـ وهو معنى الإطلاقِ البدليّ.

وأمّا الحيثيةُ التي طُعِّم بها مدلولُ اسمِ الجنسِ في الحالةِ الأولى فأصبحَ معرفةً فهي التعينُ. فاللام تُعيِّنُ مدلولَ مدخولِها وتطبِّقُهُ على صورةٍ مألوفةٍ، إمّا بحضورِها فعلاً كما في العهدِ الحضوريِّ، وإمّا بذِكرِها سابقاً كما في العهدِ الذكريِّ، وإما باستئناسٍ ذهنيٍّ خاصٍّ بها كما في العهد الذهنيِّ، وإمّا باستئناسٍ ذهنيٍّ عامٍّ بها كما في لامِ الجنس، فإنّ في الذهنِ لكلِّ جنسٍ انطباعاتٍ معيّنةً تشكّلُ لوناً من الاستيناسِ العامِّ الذهنيِّ بمفهومِ ذلك الجنس. فان قيل: «نار»، دلّت الكلمةُ على ذاتِ المفهوم، وإن قيل: «النار» وأُريد باللام لامُ الجنسِ، أفاد ذلك تطبيقَ هذا المفهومِ على حصيلةِ تلك الانطباعاتِ، وبذلك يصبحُ معرفةً.

واسمُ الجنس في حالةِ كونِه معرفةً، وكذلك في الحالةِ الثالثة التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً، يصلحُ للإطلاقِ الشموليِّ، ولهذا إذا قلتَ: «أكرمِ العالمَ» جرَتْ قرينةُ الحكمةِ لإثباتِ الإطلاقِ الشموليِّ في كلمةِ «العالِمِ».

الشرح

قلنا إنّ أسماء الأجناس مثل: إنسان، شجر، قلم... لا تدلّ على الإطلاق بالوضع وإنّما بقرينة الحكمة، وإنّ الإطلاق ينقسم إلى شموليّ وبدليّ، وما نريد الآن بحثه هو: استعراض الحالات المتعدّدة لاسم الجنس ليتسنّى لنا معرفة الحالة التي يفيد اسم الجنس فيها الإطلاق الشمولي، وتمييزها عن الحالة التي يفيد اسم الجنس فيها الإطلاق البدلي.

حالات اسم الجنس

إنّ لاسم الجنس ثلاث حالات، هي:

١ ـ أن يكون معرّفاً باللام، من قبيل كلمة «البيع» في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[١]، فقد جاء اسم الجنس (البيع) معرّفاً باللام. وسيأتي أنّ اسم الجنس في مثل هذه الحالة يفيد الشمول ما لم تكن اللام عهدية.

٢ ـ أن يكون منكّراً أي: خالياً من التعريف باللام، أو بالإضافة، من قبيل كلمة «عالم» في: «أكرم عالماً». وفي هذه الحالة لا يفيد اسم الجنس الشمول بل يفيد الوحدة، كما سيتّضح في بحث حيثيّات اسم الجنس الآتي.

٣ ـ أن يكون خالياً من التعريف والتنكير[٢] كما في حالة كونه مضافاً؛

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) هكذا اصطلح عليه السيد الشهيد، ويريد به: أن يكون بنفسه خالياً من لام التعريف وإن كان مضافاً إلى ما فيه اللام. فأطلق‏ﷺ لفظ المعرّف على المعرّف باللام، وأطلق لفظ المنكّر على المجرّد من اللام والإضافة معاً، أما المعرّف بالإضافة ـ وبعض المنوّن، كما سيأتي ـ فلا هو بالمعرّف ولا بالمنكّر، فـ «عالم البلد» مثلاً يمكن أن يصدق على أكثر من شخص؛ فهو نكرة، ويمكن أن لا يصدق إلاّ على عالم واحد؛ فيكون معرفة.

من قبيل كلمة «عالم» في: «أكرم عالم البلد»، وفي هذه الحالة يفيد اسم الجنس الشمول كما في الحالة الأولى.

المقصود بتنويني التمكين والتنكير

إلّا أنّه من الملاحظ أنّ السيّد الشهيد قد عرّف الحالة الثانية بكونه ـ أي اسم الجنس ـ منوّناً بـ «تنوين التنكير»، كما مثّل للحالة الثالثة بالمضاف، وبالمنوّن بـ «تنوين التمكين»، فما معنى هذين التنوينين؟ وماذا أراد بهما ﷺ؟

لقد عدّ علماء النحو التنوين من علامات الاسم التي تميّزه عن غيره، وأهمّ أقسامه: التمكين والتنكير، وعرّفوا الأوّل بأنه «اللاحق للأسماء المعربة»، والثاني بأنّه «اللاحق للأسماء المبنيّة فرقاً بين معرفتها ونكرتها».[1]

بيانه: إنّ من الأسماء ما لا ينصرف، أي لا يتغيّر آخره بل يثبت على حال واحدة يبنى عليها، ولذا سمّي بالمبنيّ كالأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام والإشارة وبعض الأعلام كسيبويهِ، ومنها ما ينصرف أي يتغيّر آخره، ويسمّى المعرب أو المتصرّف، أو المتمكّن؛ لتمكّنه من تغيّر الآخر، وهو الأصل في الأسماء كأسماء الأجناس والأعلام والمعاني.

ثم إنّ المعرب، منه ما هو ناقص التصرّف لأنّ تغيّره محصور بحالتين من حالات الإعراب الثلاث مثل «أحمد» ويسمّى الممنوع من الصرف أو المتمكن فقط، ومنه ما هو تامّ التصرف مثل «عليّ»، ويسمّى المتصرّف أو المتمكن الأمكن.

فصارت الأقسام ثلاثة: مبنيّ، وممنوع من الصرف، ومتصرّف.

والتنوين في الأصل للمتصرّف فقط، فلا يلحق المبنيّ والممنوع من الصرف إلّا للعلم منهما إذا أُريد تنكيره.

---

(١) شرح ابن عقيل: ج١، ص١٧.

فهناك بعض الأسماء القديمة مثل سيبويه ونفطويه وخالويه المبنيّة على الكسر غالباً، فإذا أُريد التحدّث عن واحد من هذه الأعلام وكان معيّناً معهوداً عند المخاطب ـ كما لو قيل سيبويه وأريد به النحويّ المعروف أو شخص آخر معروف عند المخاطب ـ نُطق به مبنيّاً على الكسر من غير تنوين، كما يُتكلّم عن الأعلام الأخرى المعربة التي يدلّ الواحد منها على فردٍ خاصّ بعينه، مثل: محمد وأحمد وزيد. فإن أريد الإخبار عن شخص آخر مسمىً بهذا الاسم ولا يعرفه المخاطب وجب تنوينه فيقال: «مررت بسيبويهِ وسيبويهٍ آخر». فإذا قلت: «مررت بسيبويهِ» فأنت تتحدّث عن شخص معيّن يتميّز عند المخاطب عن غيره من المشاركين له في الاسم، أما إذا قلت: «مررت بسيبويهٍ» فأنت تتحدّث عن رجل أيّ رجل مسمىً بهذا الاسم لا عن شخص معيّن عند المخاطب.

هذا التنوين الذي يلحق الأسماء المبنيّة، والمتصوَّر في هذه الحالة فقط، هو الذي يسمَّى عند النحاة بتنوين التنكير؛ والسبب واضح، وهو أنّه جيء به للتفرقة بين المعرفة والنكرة من هذه الأسماء المبنيّة، ولحق المنكّر منهما.

على أنّ هذا الغرض من التنوين لا يقتصر على الأعلام المبنيَّة بل يأتي في الأعلام المعربة أيضاً، سواء كانت منصرفة أم ممنوعة من الصرف؛ فيقال: «مررت بمحمدٍ ومحمدٍ آخر» أو «مررت بأحمدَ وأحمدٍ آخر» فالثاني من كلّ منهما مسمّى بذاك الاسم وليس معروفاً لدى السامع.

إلا أنّه إذا لحق الأعلام المعربة لا يسمّى بتنوين التنكير؛ لأنّ تنوين التنكير ـ كما قلنا ـ اختصّ بالأسماء المبنية، بل يُلحق بتنوين المعربات [1].

---

(١) ما سوّغ أن تكون هذه الألفاظ أسماء جنس مع أنها أعلام في الأصل أنها خرجت عن العلمية عندما نكِّرت، فعوملت معاملة الجنس (معناها: كل من تسمّى بهذا الاسم).

أمّا التنوين الذي يلحق الاسم المعرب ـ ويعنون به المتمكن الأمكن أي المنصرف ـ[1] فقد أُطلق عليه اسم «تنوين التمكين»، وإن أفاد التنكير أحياناً إلى جانب التمكين.

فإنّ التنوين الداخل على الاسم المعرب (العلم وغيره) يكون للتمكين (أي الإعراب) فقط إذا دخل على الأعلام المتصرّفة مثل «زيدٍ» و«بكرٍ». فإذا دخل على النكرات أو ما عومل من الأعلام معاملة النكرة كـ «سيبويهٍ» أو «أحمدٍ» أو «زيدٍ» ما ـ لا فرق بينها جميعاً من هذه الجهة ـ أفاد التنكير أيضاً، كما في قولك: «جئني برجلٍ» أي: أيّ رجل.

ثم إنّ التنكير قد يفيد الوحدة كما في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ﴾[2] أي واحدة، أو الجنس أعمّ من أن يكون واحداً أو أكثر، نحو قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَآ أَذًى﴾[3]، أي: «القول المعروف» مطلقاً خير من «الصدقة المتبوعة بالأذى» مطلقاً.

التنكير والتمكين في كلمات السيد الشهيد

بعد أن أوضحنا المقصود بتنويني التمكين والتنكيرعند النحاة، نعيد الحالات الثلاث لاسم الجنس الواردة في كلمات السيد الشهيد؛ وهي:

١ ـ أن يكون معرّفاً باللّام؛ ومثاله: «العالم» في «أكرم العالم». واسم الجنس في مثل هذه الحالة يفيد الشمول ـ ما لم تكن اللام عهدية ـ وسيأتي.

٢ ـ أن يكون منكّراً، أي: خالياً من التعريف باللام أو بالإضافة. وعبّر عنه السيد الشهيد بقوله: «أي: منوّناً بتنوين التنكير».

---

(١) فإنّ غير المنصرف لا ينوَّن إلاّ في حالة واحدة، كما قلنا.

(٢) البقرة: ٢٣.

(٣) البقرة: ٢٦٣.

ومن الواضح أنّه‏ لم يرد بتنوين التنكير هنا معناه المصطلح عند النحاة، والذي قلنا إنّه يُطلق على «التنوين اللاحق للأسماء المبنيّة فرقاً بين معرفتها ونكرتها» وإنّما مراده التنوين الذي يفيد التنكير، سواء عُدّ ممّا اصطلح عليه النحاة كذلك ـ ومثاله: «سيبويهٌ» إذا لم يرَد به شخص بعينه ـ أو كان ممّا اصطلحوا عليه بتنوين التمكين الذي قلنا «إنّه يلحق الأسماء المعربة» على أن لا يكون علماً ـ ومثاله: «عالماً» في «أكرم عالماً» ـ أو كان ممّا أشبه «سيبويهٍ» من هذه الجهة وكان معرباً، أي استفيد منه التنكير كما لو قيل: «أكرم زيداً ما» أو «أحمداً» أي أحمداً ما.

٣ ـ أن يكون خالياً من التعريف والتنكير. وقسّمه على قسمين:

أ ـ المضاف؛ ومثاله: «عالم المدينة»، وهذا واضح.

ب ـ المنوّن بتنوين التمكين، وهنا أيضاً لم يرد به معناه المصطلح عند النحاة، والذي قلنا إنّه يُطلق على التنوين اللاحق للأسماء المعربة مطلقاً، بل أراد بعضه وهو تنوين التمكين عندما لا يكون المقصود منه الوحدة وإنّما يفيد معنى الجنس فقط، ويلحق النكرات، مثل: «إنسانٌ خير من بهيمةٍ» أي جنس الإنسان أو عموم أفراده خير من البهيمة مقصوداً بها جنسها أيضاً، أي: أعمّ من بهيمة ما.

وعدّ المنوّن بهذا التنوين كالمضاف في كونه لا معرفة ولا نكرة؛ لأنّ لفظ المنوّن نكرة لكنّ معناه يفيد العموم، والنكرة ـ كما يقول أهل اللغة ـ إذا عمّت فإنّ عمومها يستغرق كلّ أفراد الجنس فتشبه المعرّف بلام الجنس. فقولنا «إنسانٌ خير من بهيمةٍ» يشبه قولنا: «الإنسان خير من البهيمة».

ثمّ إنّه‏ ألحق القسم الثالث بالقسم الأوّل، أي جعل حكم ما ليس نكرة ولا معرفة كحكم المعرفة، كما سيتّضح في البحث التالي.

حيثيّات اسم الجنس

من الواضح أنّ اسم الجنس في الحالة الثالثة بدا بوضعه الطبيعي ولم يطعّم بشيء، خلافاً للحالتين الأخريين؛ حيث طعّم في الحالة الأولى بشيء من التعريف، وفي الحالة الثانية بشيء من التنكير، ولكلّ حالة من هاتين الحالتين حيثيّتها الخاصّة بها.

أمّا الحيثيّة التي طعّم بها اسم الجنس بالتنكير فإنّها تفيد الوحدة؛ لأنّ النكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة، فـ «عالماً» في: «رأيت عالماً» نكرة وهي موضوعة لطبيعة «عالم» بقيد الوحدة، أي أنّ الوحدة قيد في المعنى الموضوع له لفظ النكرة، فإذا قيل: «أكرم عالماً» فإنّ المراد هو وجوب إكرام عالم واحد سواء هذا العالم أم هذا أم هذا...، وهذا يعني أنّ اسم الجنس في الحالة الثانية يفيد الإطلاق البدلي.

وأمّا الحيثيّة التي طعّم بها اسم الجنس بالتعريف فإنّها تفيد التعيين والخروج عن الإبهام، أي أنّ الألف واللام تعيّن معنى مدخولها وتطبّقه على صورة مألوفة عند الإنسان، فبعد أن كانت كلمة «نار» مثلاً تدلّ على ذات مفهوم النار فقط، جاءت كلمة «النار» لتدلّ على صورة النار المألوفة عند الإنسان بخصائصها ومميّزاتها المعروفة من كونها حارّة ومحرقة وغير ذلك، وبذلك صارت النار معيّنة ومعرّفة.

وحصول هذه الصورة المألوفة للإنسان يتمّ بحالات ثلاث:

١ ـ العهد الحضوري، كما لو كان زيد جالساً وحاضراً عند عالم وجاء المولى وقال: «أكرم العالم» لأنّه رأى أنّ ذلك العالم يستحقّ الإكرام، فهنا ستكون صورة العالم الذي يجب إكرامه عند زيد هي العالم الحاضر أمامه، فالألف واللام في «العالم» هما للعهد الحضوري.

٢ ـ العهد الذكري، كما لو كان زيد يتبادل مع شخص آخر أطراف الحديث حول عالم معيّن وخصوصيّاته وصفاته، ثمّ بعد ذلك قال ذلك الشخص: «أكرم العالم»، فسينصرف ذهن زيد إلى العالم الذي كان الحديث يدور حوله، فالألف واللام في «العالم» هما للعهد الذكري.

٣ ـ العهد الذهني، كما لو كان زيد يدرس عند عالم معيّن ويعتزّ به كثيراً حتّى كأنّه لا يرى سواه عالماً، فإذا قيل له: «أكرم العالم» فسيتوجّه ذهنه مباشرةً إلى أستاذه، والألف واللام في «العالم» للعهد الذهني؛ إذ ليس هو حاضراً أمامه ولا هو مذكور في الكلام سابقاً.

ثمّ إنّ هذا العهد الذهني على قسمين:

أ ـ العهد الذهني الخاصّ، كما في المثال السابق أي زيد وأستاذه.

ب ـ العهد الذهني العامّ، وهو المعبّر عن اللام فيه بلام الجنس، فإنّ لدى كلّ إنسان انطباعات معيّنة عن كلّ جنس من الأجناس وتمييزه عن غيره، وتلك الانطباعات تشكّل لوناً من ألوان الاستئناس الذهني العامّ، لا الخاصّ كالذي حصل لزيد في المثال أعلاه.

فقد فُرّق في اللغة بين «نار» و«النار» بأنّ الأولى نكرة والثانية معرفة، ومعنى كون الثانية معرفة هو أنّ الإنسان يملك تصوّرات عن النار وخصائصها ككونها مضيئة وحارّة وحارقة، وهذه التصوّرات والخصائص ليست هي لنار خاصّة في ذهن ذلك الإنسان، ولا هي خصائص للنار التي تشتعل في الموقد أمامه فقط، وإنّما نظره إلى النار بما لها من مواصفات تتميّز بها عن بقيّة الأجناس، فاللام هنا في «النار» هي لام الجنس.

واللام في هذه الحالة ـ العهد الذهني العامّ ـ تفيد الشمول بخلاف الحالات الأربع السابقة فإنّ اللام فيها لا تفيد الشمول.

اسم الجنس وشموليّة الإطلاق أو بدليّته

بعد اتّضاح حالات اسم الجنس وحيثيّاته نعود للإجابة على تساؤل البحث الأساسي وهو: متى يفيد اسم الجنس الإطلاق الشمولي، ومتى يفيد الإطلاق البدلي؟

في مقام الإجابة نقول: إنّ اسم الجنس في الحالة الثانية ـ أي كونه منكّراً ـ يفيد الإطلاق البدلي، فإذا قيل: «أكرم عالماً» فمعناه وجوب إكرام عالم واحد هذا أو هذا أو هذا؛ لأنّ الحيثيّة هنا ـ كما تقدّم ـ هي حيثيّة الوحدة، والوحدة لاتجتمع مع الإطلاق الشمولي، إذ معنى الإطلاق الشمولي هو أن يكون الإطلاق مقتضياً لاستيعاب تمام أفراد الطبيعة، والحال أنّ الوحدة قد أُخذت قيداً في معنى النكرة، ولاتجتمع الوحدة مع الاستيعاب، إذاً اسم الجنس في حالة التنكير يفيد الإطلاق البدلي.

وأمّا في الحالة الأولى ـ أي حالة التعريف باللام ـ مع كون اللام فيه لام الجنس لا لام العهد الحضوري أو الذكري أو الذهني الخاصّ، وكذلك في الحالة الثالثة ـ أي كونه خالياً من التعريف والتنكير ـ كما لو كان مضافاً أو منوّناً بتنوين التمكين (الذي يفيد العموم أو الشمول)، فيفيد اسم الجنس الإطلاق الشمولي، فإذا قيل: «أكرم العالم» أو «أكرم عالم البلد» مثلاً، ولم يُذكر قيد فإنّ قرينة الحكمة تجري في كلمة «العالم» و«عالم البلد» لإثبات الإطلاق الشمولي؛ أي وجوب إكرام جميع العلماء في المثال الأوّل، ووجوب إكرام جميع علماء البلد في المثال الثاني[1].

---

(١) ويمكن أن نمثّل للمنوّن بقوله تعالى: ﴿مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ فليس المقصود سوءاً بعينه أو واحداً وإنّما كلّ سوء، أو «لا تعمل سوءاً تنل السعادة»، فإنّ قرينة الحكمة تجري في كلمة «سوء» لإثبات الإطلاق الشمولي؛ أي وجوب اجتناب كلّ سوء.

أضواء على النصّ

• قوله‌ﷺ: «**لأنّ طبيعة عالم مثلاً**». «مثلاً»: إشارة إلى أنّه قد يناقش في هذا، كما يأتي بيانه في الحلقة الثالثة[1] إن شاء الله تعالى.

• قوله‌ﷺ: «**إمّا بحضورها فعلاً**». أي: حضور الصورة، ومعنى حضورها هو: أنّك عندما تنظر إلى الشجرة مثلاً فسوف تنتقش صورتها في ذهنك، وتبقى تلك الصورة حاضرة في الذهن ما دام النظر إليها خارجاً مستمرّاً، وهي المسمّاة بالصورة الحسّية. وأمّا لو أغمضت عينيك وانقطعت الرابطة بينك وبين الشجرة فستبقى في ذهنك صورةٌ أخرى للشجرة حاضرة فعلاً وغير متوقّفة على النظر إلى الشجرة خارجاً، وهي المسمّاة بالصورة الخياليّة.

• قوله‌ﷺ: «**وإمّا باستئناس ذهنيّ عامّ كما في لام الجنس**». فاللام في «الشجر» مثلاً تشير إلى اسم الجنس الذي له مواصفات خاصّة كالنموّ الذي يميّز الشجر عن الجماد والحجر، وكذلك اللام في «الإنسان» تشير إلى اسم الجنس الذي له خصائص كالناطقيّة والتحرّك بالإرادة التي تميّز الإنسان عن الأجناس الأخرى. وهذه المواصفات والانطباعات التي يتميّز بها كلّ جنس عن الأجناس الأخرى معهودة في الذهن باستئناس ذهنيٍّ عامّ لا خاصّ.

• قوله‌ﷺ: «**وكذلك في الحالة الثالثة**». كما إذا قيل: «أكرم عالم البلد» وفرضنا أنّ «عالم البلد» ليس معرفة كما لو كان في البلد أكثر من عالم، فعندما يطلق «عالم البلد» يمكن أن يصدق على أكثر من شخص، فإنّ اسم

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة ـ القسم الأوّل: ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

الجنس في هذه الحالة يفيد الإطلاق الشمولي، أي وجوب إكرام علماء البلد جميعاً.

وأمّا لو فرض أنّ «عالم البلد» لا يصدق إلّا على عالم واحد، أي صار معرفة ومتعيّناً، فإنّ اسم الجنس، والحال هذه، لا يفيد الإطلاق الشمولي.

- قولهﷺ: «**إذا قلت: أكرم العالم**». وأردت باللام في «العالم» لام الجنس، لا لام العهد الحضوري أو الذكري أو الذهني الخاصّ؛ لأنّه عندئذ لا يفيد الشمول.

الانصراف

قد يتكوّنُ ـ نتيجةً لملابساتٍ ـ أنسٌ ذهنيٌّ خاصٌّ بحصّةٍ معيّنةٍ من حصصِ المعنى الموضوعِ له اللفظُ، وهذا الأنسُ على نحوين:

أحدُهما: أن يكونَ نتيجةً لتواجدِ تلك الحصّةِ في حياةِ الناسِ وغلبةِ وجودِها على سائرِ الحصص.

والآخرُ: أن يكونَ نتيجةً لكثرةِ استعمالِ اللفظِ وإرادةِ تلك الحصّةِ على طريقةِ تعدُّدِ الدالِّ والمدلول.

أمّا النحوُ الأوّلُ فلا يؤثّرُ على إطلاقِ اللفظِ شيئاً؛ لأنه أنسٌ ذهنيٌّ بالحصّةِ مباشرةً دونَ أن يؤثّرَ في مناسبةِ اللفظِ لها أو يزيدَ في علاقتِه بما هو لفظٌ بتلك الحصّةِ خاصّةً.

وأمّا النحوُ الثاني فكثرةُ الاستعمالِ المذكورةُ قد تبلغُ إلى درجةٍ توجبُ نقلَ اللفظِ مِن وضعِه الأوّلِ إلى الوضعِ للحصّةِ، أو تحقّقُ وضعاً تعينياً للّفظِ لتلك الحصّةِ بدونِ نقلٍ، وقد لا توجبُ ذلك أيضاً ولكنها تشكّلُ درجةً من العلاقةِ والقرنِ بين اللفظِ والحصّةِ بمثابةٍ تصلُحُ أن تكونَ قرينةً على إرادتِها خاصّةً من اللفظ، فلا يمكنُ حينئذٍ إثباتُ الإطلاقِ بقرينةِ الحكمة، لأنّها تتوقّفُ على أن لا يكونَ في كلامِ المتكلّمِ ما يدلُّ على القيد، وتلك العلاقةُ والأنسُ الخاصُّ يصلُحُ للدلالةِ عليه.

الشرح

تقدّم الكلام عن العهد الذهني العامّ المتمثّل بلام الجنس، والآن نبحث عن العهد الذهنيّ الخاصّ المتمثّل بالانصراف.

الانصراف: عبارة عن أُنس الذهن بمعنىً معيّن وحصّة خاصّة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، فعند سماع اللفظ المطلق يتبادر إلى الذهن حصّة خاصّة دون المعنى العامّ الذي ينطبق عليها وعلى غيرها من الحصص الأخرى للمعنى الموضوع له اللفظ.

منشأ الانصراف

إنّ منشأ الانصراف والأُنس الذهني يمكن تصوّره بنحوين:

الأوّل: الانصراف الناشئ من غلبة الوجود الخارجي لحصّة خاصّة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، بمعنى أنّ الذهن ينصرف إلى حصّة خاصّة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ لا لأجل كون اللفظ موضوعاً لتلك الحصّة الخاصّة فقط، وإنّما لأجل غلبة وكثرة وجود تلك الحصّة دون ما سواها من الحصص الأخرى.

كما لو كان شخص يعيش في مدينة كربلاء المقدّسة وقيل له: «إئتِ بماء»، فإنّ ذهنه ينصرف مباشرةً إلى ماء الفرات دون حصص الماء الأخرى، ومنشأ هذا الانصراف غلبة وجود حصّة «ماء الفرات» على غيرها في تلك المدينة المقدّسة.

وكذلك لو قيل لشخص مدين: «إدفع المال» فإنّ ذهنه ينصرف إلى عملة البلد الذي يعيش فيه، ومنشأ الانصراف ـ أيضاً ـ غلبة الوجود

الخارجي لعملة البلد، لا أنّ لفظ «المال» موضوع لتلك العملة فقط.

الثاني: الانصراف الناشئ من كثرة استعمال اللفظ وإرادة حصّة خاصّة على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول، فإنّ ذلك يوجب علاقة شديدة وأُنس بين اللفظ وبين تلك الحصّة.

كما لو رأينا أنّ الشارع ـ مثلاً ـ يستعمل لفظ «الخبر» مع لفظ «الثقة» بنحو متكرّر، فإنّ هذا الاستعمال للفظ «الخبر» ـ الذي هو لفظ مطلق يشمل خبر الثقة وغيره ـ في حصّة خاصّة وهي «خبر الثقة»، يوجب أنساً وعلاقة بين لفظ «الخبر» وحصّة «خبر الثقة»، ومن ثمّ لو قيل: «حجّية الخبر عند الشارع» يصرف الذهن إلى خبر الثقة دون غيره.

ومنشأ الانصراف في هذا المثال هو كثرة استعمال اللفظ وإرادة حصّة خاصّة منه، لا أنّ منشأه كثرة الوجود الخارجي كما في النحو الأوّل.

كما أنّه ينبغي أن يلاحَظ هنا أنّ الأُنس الحاصل بين اللفظ والحصّة في هذا النحو أُنس لفظيّ، أي ناشئ من اللفظ ومستند إليه بنحو يوجب العلاقة بين اللفظ وبين الحصّة الخاصّة، بخلاف النحو الأوّل فإنّ الأُنس بين اللفظ والحصّة أُنس خارجيّ أي ناشئ من غلبة الوجود الخارجي لتلك الحصّة.

اللفظ بين الإطلاق والانصراف

بعد أن اتّضح منشأ الانصراف بنحويه المتقدّمين، نتساءل هنا ونقول: هل يؤثّر انصراف الذهن إلى حصّة خاصّة من حصص المعنى العامّ على إطلاق اللفظ؟

بعبارة أخرى: لو ورد إلينا لفظ مطلق يشمل حصصاً متعدّدة، ولكن لسبب ما ـ إمّا غلبة الوجود أو كثرة الاستعمال كما تقدّم ـ انصرف الذهن

إلى حصّة خاصّة، فهل يؤثّر ذلك الانصراف على إطلاق اللفظ بحيث لا يصحّ لنا التمسّك بإطلاقه ولابدّ من الإتيان بتلك الحصّة الخاصّة فقط؟

الجواب: إنّنا لابدّ أن نفرّق بين النحوين المتقدّمين، فإذا كان منشأ الانصراف هو غلبة الوجود الخارجي، فلا يؤثّر الانصراف على التمسّك بإطلاق اللفظ، ومن ثمّ فلو قيل لساكن كربلاء: «إئتِ بماء» وجاء بماء غير ماء الفرات لا يحقّ للآمر الاعتراض عليه بدعوى أنّه لم يأتِ بماء الفرات؛ إذ يمكن للمأمور الدفاع عن نفسه بأنّ لفظ «الماء» مطلق يشمل حصّة ماء الفرات وغيره، فلو كان يريد ماء الفرات لكان عليه ذكر قيد «الفرات».

والسبب فيه: أنّ الأُنس الحاصل بالحصّة الخاصّة ـ أي ماء الفرات في المثال ليس أُنساً مستنداً إلى اللفظ، وإنّما هو أُنس خارجيّ حاصل من كثرة الوجود، وهو لايوجب مناسبة بين اللفظ والحصّة الخاصّة، وكذلك لا يوجب زيادة في العلقة بينهما، فيبقى اللفظ على إطلاقه ويصحّ التمسّك بالإطلاق رغم غلبة الوجود لتلك الحصّة على غيرها.

وأمّا إذا كان منشأ الانصراف هو كثرة الاستعمال فإنّه يؤثّر على التمسّك بإطلاق اللفظ، ولابدّ من الإتيان بالحصّة الخاصّة التي ينصرف إليها اللفظ دون غيرها من الحصص.

توضيح ذلك: أنّ الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال يحقّق علقةً شديدة بين اللفظ وبين تلك الحصّة الخاصّة، وهذه العلقة توجب أحد أمور:

١ ـ النقل، أي أنّ كثرة الاستعمال تؤدّي إلى نقل اللفظ من وضعه الأوّل الذي كان يدلّ بموجبه على كلّ حصصه المتعدّدة إلى وضع جديد، وهو الوضع للحصّة الخاصّة فقط.

مثاله: نحن نعلم أنّ الصلاة لغةً تعني: الدّعاء، وأنّ الصوم يعني:

الإمساك، والحجّ يعني: القصد، ولكن حينما نأتي إلى الشارع نجده يطلق لفظ الصلاة على الأفعال المخصوصة من ركوع وسجود و... فهي حصّة خاصّة من حصص الدُّعاء لا مطلق الدُّعاء، ويطلق الصوم على الإمساك بكيفيّة مخصوصة في زمان مخصوص لا على مطلق الإمساك، ويطلق الحجّ على القصد إلى مكان مخصوص في زمان وكيفيّة مخصوصة لا على مطلق القصد، وهذا يعني أنّ اللفظ قد انتقل من معناه اللغويّ المطلق إلى حصّة خاصّة، ويسمّى في مقامنا بالمنقول الشرعيّ لأنّ الشرع هو الذي قام بنقل ألفاظ «الصلاة والصوم والحجّ» من معناها اللغوي المطلق إلى معنى الحصّة الخاصّة فقط.

وعليه فلو قال الشارع: «صلِّ» لا يستطيع المكلّف التمسّك بإطلاق لفظ الصلاة ويدعو كيفما يشاء بدعوى أنّها دعاء وهو قد حقّق الدُّعاء، وإنّما لابدّ من الإتيان بالصلاة على الوجه المخصوص؛ لأنّ الانصراف هنا أوجب نقل اللفظ من المعنى المطلق للصلاة إلى الحصّة الخاصّة.

٢ ـ الوضع التعيّني، أي أنّ كثرة الاستعمال توجب أن يحصل وضع تعيّني للفظ في الحصّة الخاصّة بعد أن كان يشمل جميع الحصص بالوضع الأوّل، فقد تقدّم في مباحث الدليل الشرعيّ اللفظيّ(١) من هذه الحلقة أنّ الوضع على قسمين:

أ ـ الوضع التعييني: وهو الذي تكون علاقة اللفظ بالمعنى فيه ناشئة من جعل خاصّ من قبل الواضع.

ب ـ الوضع التعيّني: وهو الذي تكون العلاقة فيه ناشئة من كثرة الاستعمال بنحو توجب العلقة والأُلفة بين اللفظ والمعنى.

---

(١) في بحث «الوضع التعييني والتعيّني».

والمقام من قبيل الثاني، فإنّ كثرة الاستعمال هو المنشأ في وجود العلقة بين اللفظ المطلق والحصّة الخاصّة.

٣ ـ العلقة والقرن، أي أنّ كثرة الاستعمال هنا لا توجب نقل اللفظ ولا الوضع التعيّني، وإنّما توجب العلقة والاقتران بين اللفظ المطلق وبين الحصّة الخاصّة بنحو تصلح أن تكون تلك العلاقة الشديدة بمثابة القرينة لإرادة تلك الحصّة خاصّة من اللفظ عند إطلاقه.

والقرن المذكور هو قانون عامّ من قوانين الذهن البشري حاصله: أنّ كلّ شيئين إذا اقترن تصوّر أحدهما مع تصوّر الآخر في ذهن الإنسان مراراً عديدة، قامت بينهما علاقة وأصبح أحد التصوّرين سبباً لانتقال الذهن إلى تصوّر الآخر، وقد تقدّم ذلك.

والخلاصة: أنّ الانصراف الناشئ من الاستعمال يوجب إمّا نقل اللفظ من معناه العامّ إلى الحصّة الخاصّة، وإمّا الوضع التعيّني، وإمّا العلقة والقرن، وفي هذه الحالة لا يمكن التمسّك بإطلاق اللفظ.

والسبب فيه: أنّ الأُنس الحاصل بالحصّة الخاصّة أُنس مستند إلى اللفظ بنحو يوجب النقل أو الوضع التعيّني أو العلاقة والقرن، وهذا الأُنس والعلقة الخاصّة يصلح أن يكون قيداً في مقام البيان، فالإطلاق ـ كما تقدّم ـ ليس مدلولاً لفظيّاً وإنّما هو مدلول قرينة الحكمة المبنيّة على ظهور حال المتكلّم في أنّه بصدد بيان مرامه بكلامه، فإذا لم يذكر قيداً فهو لا يريده، أي أنّ قرينة الحكمة متوقّفة على عدم ذكر القيد، والأُنس المذكور يصلح أن يكون قيداً في انحصار اللفظ المطلق بالحصّة الخاصّة فقط، ومن ثمّ لا يمكن استفادة الإطلاق من اللفظ؛ لعدم تماميّة قرينة الحكمة.

وهذه ثمرة مهمّة سبق أن ذكرناها في بحث الإطلاق، حيث قلنا: إذا ما

شككنا في مورد ما في إطلاق اللفظ فعلى مبنى كون الإطلاق مدلولاً لفظيّاً يمكننا التمسّك بإطلاق اللفظ عند الشكّ، وأمّا على مبنى كونه مدلولاً لقرينة الحكمة فلا يمكن التمسّك بإطلاق اللفظ عند الشكّ لأنّ الظهور الحالي الذي تبتني عليه قرينة الحكمة غير تامّ، والمقام في النحو الثاني من هذا القبيل.

فتلخّص ممّا تقدّم: أنّ منشأ الانصراف تارةً يكون غلبة الوجود الخارجي، وأخرى يكون كثرة الاستعمال، وما يؤثّر على إطلاق اللفظ هو ما كان من قبيل الثاني لا الأوّل.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**أُنس ذهنيّ خاصّ**». هذا هو العهد الذهني الذي يكون منشأُه أُنس ذهنيّ خاصّ، في قبال الأُنس الذهني العامّ كما في لام الجنس.
- قوله ﷺ: «**بما هو لفظ**». إشارة إلى أنّ الانصراف الناشئ من غلبة الوجود الخارجي لا يزيد في علاقة اللفظ المطلق بالحصّة الخاصّة بما هو لفظ، وهو لا يمنع من زيادة العلاقة بينهما بسبب كثرة الوجود الخارجي للحصّة، فالأُنس الحاصل إذاً أُنس خارجيّ لا لفظيّ.
- قوله ﷺ: «**نقل اللفظ**». اللفظ المنقول ـ كما يقول المناطقة[1] ـ هو اللفظ الذي تعدّد معناه وقد وُضع للجميع، ولكنّ وضعَه لأحد المعنيين مسبوق بوضعه للآخر؛ لوجود مناسبة بين المعنيين، مثل لفظ «الصلاة» الموضوع أوّلاً للدعاء ثمّ نُقل في الشرع الإسلامي لهذه الأفعال المخصوصة من قيامٍ وركوعٍ وسجودٍ؛ لمناسبتها للمعنى الأوّل.

---

(١) انظر المنطق للمظفّر: ص٤٥.

الإطلاق المقامي

الإطلاقُ الذي استعرضْناهُ وعرفْنا أنّه يثبتُ بقرينةِ الحكمةِ والظهورِ الحاليِّ السياقيِّ نسمِّيهِ الإطلاقَ اللفظيَّ؛ تمييزاً لهُ عن نحوٍ آخرَ مِن الإطلاقِ لا بدَّ من معرفتِه، نطلِق عليه اسمَ الإطلاقِ المقاميّ.

ونقصدُ بالإطلاقِ اللفظيِّ: حالةَ وجودِ صورةٍ ذهنيّةٍ للمتكلّمِ وصدورِ الكلامِ منه في مقامِ التعبيرِ عن تلك الصورةِ، ففي مثلِ هذه الحالةِ إذا تردَّدْنا في هذه الصورةِ هل أنّها تشتملُ على قيدٍ غيرِ مذكورٍ في الكلامِ الذي سيقَ للتحدُّثِ عنها، كان مقتضى الظهورِ الحاليِّ السياقيِّ في أنّ المتكلمَ يبيّن تمامَ المرادِ بالخطابِ مع عدم ذكرِه للقيدِ، هو الإطلاقَ، وهذا هو الإطلاقُ اللفظيُّ؛ لأنّه يرتبطُ بمدلولِ اللفظ.

وأمّا الإطلاقُ المقاميُّ فلا يُرادُ به نفيُ شيءٍ لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصورةِ الذهنيةِ التي يتحدّثُ عنها اللفظُ، وإنّما يرادُ به نفيُ شيءٍ لو كان ثابتاً لكان صورةً ذهنيّةً مستقلّةً وعنصراً آخرَ، فإذا قالَ المتكلّمُ: «الفاتحةُ جزءٌ في الصلاة، والركوعُ جزءٌ فيها، والسجودُ جزءٌ فيها» وسكتَ، وأردنا أن نُثبتَ بعدمِ ذكرِه لجزئيّةِ السورةِ أنّها ليست جزءاً، كان هذا إطلاقاً مقامياً.

ويتوقّفُ هذا الإطلاقُ المقاميُّ على إحراز أنّ المتكلّمَ في مقامِ بيانِ تمامِ أجزاءِ الصلاة، إذ ما لم يحرزْ ذلك لا يكونُ عدمُ ذكرِه لجزئيّةِ السورةِ كاشفاً عن عدمِ جزئيّتِها، ومجرّدُ استعراضِه لعددٍ من أجزاءِ الصلاةِ لا يكفي لإحرازِ ذلك، بل يحتاجُ إحرازُه إلى قيامِ قرينةٍ خاصّةٍ على أنّه في هذا المقام.

وبذلك يختلفُ الإطلاقُ المقاميُّ عن الإطلاق اللفظيِّ؛ إذ في الإطلاقِ اللفظيِّ يوجدُ ظهورٌ سياقيٌّ عامٌّ يتكفّلُ إثباتَ أنّ كلَّ متكلّمٍ يسوقُ لفظاً للتعبيرِ عن صورةٍ ذهنيةٍ، فلا تزيدُ الصورةُ الذهنيةُ التي يعبِّرُ عنها باللفظ عن مدلولِ اللفظِ، ولا يوجدُ في الإطلاقِ المقاميِّ ظهورٌ مماثلٌ في أنّ كلَّ من يستعرضُ عدداً من أجزاءِ الصلاة فهو يريدُ الاستيعابَ.

الشرح

ما تحدّثنا عنه في بحث الإطلاق من كونه يثبت بقرينة الحكمة، وكذلك ما يتعلّق ببحث اسم الجنس والانصراف مرتبط بمدلول اللفظ والمسمّى بالإطلاق اللفظيّ، تمييزاً له عن نحو آخر من الإطلاق ـ نبحثه الآن ـ يسمّى الإطلاق المقامي.

الإطلاق المقامي

قبل الخوض في تفاصيل البحث نطرح تساؤلاً مفاده: أليس في التعبير عن الإطلاق المبحوث عنه سابقاً بـ «الإطلاق اللفظيّ» يلزم التناقض؛ إذ هو يوهم بأنّ الإطلاق مستفاد من اللفظ بالدلالة الوضعيّة، مع أنّ الصحيح ـ كما تقدّم ـ ثبوته بقرينة الحكمة المبتنية على ظهور حال المتكلّم في أنّ ما لا يقوله لا يريده، لا اللفظ؟

والجواب: إنّنا لا نقصد من الإطلاق اللفظيّ ثبوت الإطلاق باللفظ، وإنّما المراد منه أنّ الإطلاق ينشأ من عدم ذكر القيد في اللفظ، فهو إذاً مرتبط باللفظ بهذا النحو، أي أنّ القيد لو كان مراداً لذكر في اللفظ، لا بنحو الدلالة الوضعيّة كي يلزم منه التناقض المذكور، وسيأتي مزيد من التوضيح لهذا الإطلاق في بحوثنا الآتية.

وعلى أيّ حال، فالسيّد الشهيد ﭬ عبّر عن هذا الإطلاق في مواضع أخرى من بحوثه الأصوليّة بـ «الإطلاق الحكمي»[1]، أي المستفاد من قرينة

---

(١) انظر على سبيل المثال: **بحوث في علم الأصول**: ج٣، ص٤٣٢.

الحكمة، فلا إشكال ولا تناقض في المقام، ونحن نعبّر عنه هنا بالإطلاق اللفظيّ جرياً مع عبارة الماتن ﷺ.

أمّا البحث في الإطلاق المقامي فيمكن النظر إليه من زاويتين كي يتجلّى لنا الفرق بينه وبين الإطلاق اللفظيّ:

الأولى: بيان معنى الإطلاق اللفظيّ والمقاميّ.

الثانية: بيان الفرق بين الإطلاقين.

معنى الإطلاق اللفظيّ والمقاميّ

في هذه النقطة من البحث نركّز الحديث على معرفة معنى الإطلاقين، فنقول:

• أمّا الإطلاق اللفظيّ فيقصد به: ذلك الإطلاق الذي يبيّن فيه المتحدّث صورة ذهنية واحدة ويرتّب حكمه عليها، بحيث لو كان القيد مراداً جدّاً لكان قيداً لتلك الصورة الذهنية لا لصورة أخرى. ففي هذه الحالة لو شككنا في تقييد تلك الصورة بقيد لم يذكر في اللفظ، فنستكشف من عدم ذكره في اللفظ الإطلاق.

توضيحه: إنّ المتكلّم إذا كانت عنده صورة ذهنية يريد أن يرتّب حكمه عليها، كما لو كانت الصورة هي «العالم» ويريد أن يرتّب عليها وجوب الإكرام، فإنّه ينبغي له التعبير عنها بكلامه فيقول ـ مثلاً ـ: «أكرم العالم»، ومن ثمّ نحن نعرف أنّه يريد إكرام العالم بلا فرق بين العادل وغيره.

ولكنّا نسأل هنا: لو كان المتكلّم قد بيّن قيد العدالة، فهل يعني هذا أنّه بيّن صورة ذهنية أخرى غير الصورة الذهنية الأولى ـ أي صورة العالم في المثال ـ أم بيّن قيداً لتلك الصورة فقط ولم يبيّن صورة ذهنية مستقلّة ثانية؟

الجواب: إنّه لو كان يريد إكرام العالم العادل فلا يحتاج إلى بيان صورة ذهنية أخرى، وإنّما يكتفي بالصورة السابقة مع تقييدها بالعدالة، فليست العدالة إذاً صورة أخرى وإنّما هي قيد للصورة السابقة.

وفي مثل هذه الحالة يمكننا أن نستكشف الإطلاق من عدم ذكر قيد العدالة؛ لأنّ مقتضى ظهور حال المتكلّم أنّه بصدد بيان تمام مراده بكلامه، فما لم يذكره لا يريده، وحيث إنّه لم يذكر العدالة ـ حسب الفرض ـ فهو لا يريده إذاً، والإطلاق المستفاد في مثل ذلك هو المعبّر عنه بالإطلاق اللفظيّ، لأنّه يثبت من عدم ذكر القيد في لفظ المتكلّم.

• وأمّا الإطلاق المقامي فيُقصد به: ذلك الإطلاق الذي يبيّن فيه المتحدّث صوراً ذهنية متعدّدة بحيث لو كان الشيء غير المذكور مراداً للمتكلّم لم يكن قيداً للصورة الذهنية الأولى ـ كما في الإطلاق اللفظيّ ـ وإنّما هو بنفسه صورة ذهنية مستقلّة، فإذا أردنا نفيه بسبب عدم ذكره كان ذلك هو الإطلاق المقامي.

توضيحه: نحن نعلم أنّ الصلاة ـ مثلاً ـ ليست صورة ذهنية واحدة وإنّما هي صور ذهنية متعدّدة، فللتكبيرة صورة ذهنية وكذلك للفاتحة والسورة والقيام والركوع والسجود وهكذا، فلو ذكر المتكلّم بعض هذه الصور باعتبار أنّها أجزاء للصلاة ولم يذكر الباقي كأن يقول: «الفاتحة جزء للصلاة، والركوع جزء فيها، والسجود جزء فيها»، فهذا يعني أنّ غير المذكور لو كان مراداً لم يكن قيداً للصورة الذهنية السابقة ـ وهي الفاتحة والركوع والسجود في المثال ـ وإنّما هو صورة ذهنية مستقلّة، فلو أردنا استفادة الإطلاق بما ذكر ونفي مدخلية غير المذكور في أجزاء الصلاة كان ذلك هو الإطلاق المقامي. وهو يعتمد على كون المتكلّم في مقام بيان كلّ

أجزاء الصلاة، وهو ما لابدّ من استفادته بقرينة خاصّة، وهذا ما سنبحثه في الزاوية الثانية من البحث.

الاختلاف بين الإطلاق اللفظيّ والمقاميّ

إلى هنا بيّنا معنى الإطلاقين بنحو يمكن عدّه فارقاً واختلافاً واضحاً بينهما، وسنحاول فيما يلي تسليط الضوء أكثر على وجه الاختلاف بين الإطلاقين من حيثيّة جواز التمسّك بالظهور الحالي الذي تبتني عليه قرينة الحكمة وعدم الجواز.

فقد تقدّم في بحث الإطلاق الحكمي ـ اللفظيّ ـ أنّ الإطلاق مستفاد من قرينة الحكمة المبتنية على ظهور حاليّ مفاده أنّ المتكلّم الذي يكون بصدد بيان تمام مراده ولم يذكر قيداً فهو إذاً لا يريده، وهذا ظهور سياقيّ عامّ يشمل كلّ متكلّم يسوق لفظاً للتعبير عن صورة ذهنية يريد ترتيب حكمٍ ما عليها، فلا تزيد الصورة الذهنية على اللفظ الذي تعبّر به عن تلك الصورة، فلو كان يريد إكرام «العالم العادل» وذكر «العالم» فقط لكان ذلك خلاف الظهور الحالي العامّ.

ولا يتوقّف الإطلاق اللفظيّ ـ بعد عدم ذكر القيد في الكلام ـ على شيء آخر غير ذلك الظهور الحالي، وبذلك يثبت الإطلاق في «العالم» إذا قيل: «أكرم العالم»، وينفى كلّ قيد يشكّ في مدخليّته في وجوب الإكرام كالعدالة ونحوها، في حين إنّ الإطلاق المقامي يتوقّف على شيء لابدّ من إحرازه، وهو كون المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة في المثال المتقدِّم، فلو أحرزنا ذلك تمّ الإطلاق المقامي وبه يثبت أنّ غير المذكور ـ كالقيام مثلاً ـ ليس جزءاً من الصلاة، وأمّا إذا لم يحرز ذلك فلا يثبت الإطلاق المقامي ولا يكون عدم ذكر القيام في الكلام كاشفاً عن عدم جزئيّته.

إن قلت: أوليس المتكلّم قد استعرض أجزاء الصلاة من ركوع وسجود وقراءة، فلو كان القيام جزءاً لكان عليه ذكره، وحيث إنّه لم يذكره فهو ليس بجزء؟

قلنا: إنّ مجرّد استعراض أجزاء الصلاة لا يكفي لإحراز عدم جزئية القيام؛ إذ لعلّ المتكلّم كان بصدد بيان أجزاء الصلاة المهمّة، فذَكر الفاتحة والركوع والسجود فقط، هذا أوّلاً.

وثانياً: لم يقم لدينا دليل على حجّية ما ذكر، ولذا قلنا بلابديّة إحراز كون المتكلّم في مقام بيان تمام الأجزاء. ووجه ذلك: أنّه لا يوجد لدينا في هذه الحالة (الإطلاق المقامي) ظهور حاليّ يقول: إذا بيّن بعض الأجزاء للمركّب فإنّه ينفي جزئيّة ما عداه، كما كان مثل هذا الظهور الحالي في الإطلاق اللفظيّ.

إذاً، كون المتكلّم في مقام البيان شيء لابدّ من إحرازه في الإطلاق المقامي، ولكن يبقى السؤال عن كيفيّة ذلك الإحراز؟

والإجابة: إنّه يتمّ من خلال قرينة خاصّة تدلّ على أنّ المتكلّم في هذا المقام، كما ورد ـ مثلاً ـ عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «**ألا أحكي لكم وضوء رسول الله** صلى الله عليه وآله فأخذ بكفّه اليمنى كفّاً من ماء فغسل به وجهه، ثمّ أخذ بيده اليسرى كفّاً فغسل به يده اليمنى، ثمّ أخذ بيده اليمنى كفّاً من ماء فغسل به يده اليسرى، ثمّ مسح بفضل يديه رأسه ورجليه»[1].

فإنّه يستفاد منه بمقتضى الإطلاق المقامي عدم جزئيّة المضمضة والاستنشاق، وقد أحرزنا كون المتكلّم في مقام بيان أجزاء الوضوء من قرينة خاصّة، وهي قوله عليه السلام: «**ألا أحكي لكم وضوء رسول الله** صلى الله عليه وآله»، لا

(١) **وسائل الشيعة**: ج١، ص٣٨٩، أبواب الوضوء، ب١٥، ح٤.

بقانون وظهور حاليّ عامّ كما في الإطلاق اللفظيّ.

فتلخّص إلى هنا: أنّ الإطلاق اللفظيّ يبتني على ظهور سياقيّ عامّ، بينما يعتمد الإطلاق المقامي على قرينة خاصّة تثبت كون المتكلّم في مقام بيان تمام الأجزاء.

وهذا فارق آخر يُضاف إلى الفارق السابق الذي تقدّم عند بيان معنى الإطلاقين.

أضواء على النص

- قوله‌ﺗﺪﺲ: «**نسمّيه الإطلاق اللفظيّ**». ليس المراد منه أنّ الإطلاق مستفاد من نفس اللفظ، وإنّما المراد هو أنّ الإطلاق يستفاد من عدم ذكر القيد في اللفظ، بخلاف الإطلاق المقامي الذي يرتبط بكون المتكلّم في مقام البيان لكلّ الأجزاء وهو ما يثبت بقرينة خاصّة لا بالظهور الحالي.
- قوله‌ﺗﺪﺲ: «**في أنّ المتكلّم... مع عدم ذكره للقيد**». هذه العبارة جملة معترضة.
- قوله‌ﺗﺪﺲ: «**لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ**». وجه الارتباط: هو أنّنا استفدنا الإطلاق من عدم ذكر القيد باللفظ بحكم الظهور الحالي لكلّ متكلّم في أنّ ما لا يقوله لا يريده.
- قوله‌ﺗﺪﺲ: «**فلا تزيد الصورة الذهنية... عن مدلول اللفظ**». فإذا قيل: «أكرم العالم» فهو يريد إكرام العالم الأعمّ من العادل وغيره، وإلّا فلو كان يريد إكرام العالم العادل من قوله: «أكرم العالم» فهذا يعني أنّ الصورة الذهنية التي يعبّر عنها باللفظ تزيد عن مدلول اللفظ.

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة

يدلُّ الأمرُ على الطلب وأنّهُ على نحوِ الوجوب، كما تقدَّم. وقد يقالُ بهذا الصددِ: إنّ دلالتَه على الوجوبِ ليست بالوضع، وإنّما هي بالإطلاقِ وقرينةِ الحكمة، لأنّ الطلبَ غيرَ الوجوبيِّ طلبٌ ناقصٌ محدودٌ، وهذا التحديدُ تقييدٌ في هوية الطلب، ومع عدمِ نصبِ قرينةٍ على التقييدِ يثبتُ بالإطلاقِ إرادةُ الطلبِ المطلق، أي الطلبِ الذي لا حدَّ له بما هو طلبٌ، وهو الوجوبُ.

وللطلبِ انقساماتٌ عديدة:

• كانقسامِه إلى الطلبِ النفسيِّ والغيريّ. فالأوّلُ هو طلبُ الشيءِ لنفسِه، والثاني هو طلبُ الشيءِ لأجل غيرِه.

• وانقسامِه إلى الطلبِ التعيينيِّ والتخييريّ، فالأوّلُ هو طلبُ شيءٍ معيّنٍ، والثاني طلبُ أحدِ الأشياءِ على سبيلِ التخيير.

• وانقسامِه إلى العينيِّ والكفائيِّ، فالأوّلُ هو طلبُ الشيءِ مِن المكلَّفِ بعينِه، والثاني طلبُه من أحدِ المكلّفين على سبيلِ البدل.

وبالإطلاقِ وقرينةِ الحكمةِ يمكنُ أن نثبتَ كونَ الطلبِ نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً.

ويقالُ في توضيحِ ذلك: إنّ الغيريةَ تقتضي تقييدَ وجوبِ الشيءِ

بها إذا وجبَ ذلك الغيرُ، والتخييريةَ تقتضي تقييدَه بها إذا لم يُؤتَ بالآخَرِ، والكفائيةَ تقتضي تقييدَه بها إذا لم يأتِ الآخرُ بالفعل، وكلُّ هذه التقييداتِ تُنفَى مع عدمِ القرينةِ عليها بقرينةِ الحكمة، فيثبتُ المعنى المقابلُ لها.

الشرح

يجري السيّد الشهيد في هذا البحث مجرى المنهج الحديث القائم على ذكر بعض تطبيقات القاعدة التي يتمّ بيانها وتوضيحها، فهوﷺ بعد أن بيّن قرينة الحكمة باعتبارها قاعدة عامّة تثبت لنا الإطلاق، ذكر في هذا البحث بعض التطبيقات المهمّة لهذه القاعدة.

فنحن نعلم أنّ الطلب ينقسم تارةً إلى الطلب الوجوبي والاستحبابي، وينقسم ثانيةً إلى الطلب النفسي والغيري، وثالثة إلى التعييني والتخييري، ورابعة إلى العينيّ والكفائيّ، وهذه التقسيمات الأربعة للطلب يمكن عدّها تطبيقات مهمّة لقرينة الحكمة، فهي تثبت لنا الطلب الوجوبي في قبال الاستحبابي، والنفسي في قبال الغيري، والتعييني في قبال التخييري، والعينيّ في قبال الكفائيّ.

وأمّا كيف تثبت قرينة الحكمة ذلك، فهذا هو مادّة بحثنا الذي تناول فيه هذه التطبيقات.

قرينة الحكمة والطلب

ما يهمّنا في هذا البحث هو إثبات دلالة قرينة الحكمة على الطلب الوجوبي في قبال الاستحبابي فيما لو تردّد الأمر بين الطلبين، ولكن قبل بيان هذه الحقيقة ينبغي الإشارة أوّلاً إلى أصل دلالة الأمر على الطلب وكيفيّة استفادة ذلك، فنقول:

اتّفق الأصوليّون على دلالة الأمر ـ مادّةً وهيئة ـ على الطلب الوجوبي

بحكم التبادر وقد تقدّم ذلك[١]، ولكنّهم اختلفوا في توجيه هذه الدلالة وتفسيرها على أقوال:

الأوّل: أن يكون ذلك بالوضع، بمعنى أنّ مادّة الأمر موضوعة للطلب الوجوبي اللزومي، وصيغة الأمر موضوعة للنسبة الإرسالية اللزومية.

الثاني: أن يكون ذلك بحكم العقل، بمعنى أنّ كلّ طلب لا يقترن بالترخيص في الترك يحكم العقل بلزوم امتثاله، وهذا القول وإن لم يذكره السيّد الشهيد ﭬ على مستوى هذه الحلقة لكنّه سيأتي في الحلقة الثالثة[٢].

الثالث: أن يكون ذلك بالإطلاق وقرينة الحكمة.

وهذا القول هو محطّ نظرنا في هذا البحث ـ إذ إنّ أوّل الأقوال قد تقدّم في بحث الأمر[٣]، وثانيها سيأتي بيانه كما قلنا ـ ومفاده: أنّنا يمكننا استفادة الوجوب من الطلب لا بالوضع وإنّما بقرينة الحكمة.

بيان ذلك: أنّنا تارةً نحرز كون الطلب طلباً وجوبيّاً، وأخرى نحرز كونه استحبابيّاً، وفي هاتين الحالتين لا توجد مشكلة في أخذ المكلّف بما يحرزه، ولكن يبقى الكلام في الحالة الثالثة التي يتردّد المكلّف فيها بين كون الطلب وجوبياً أو استحبابيّاً، كما لو قال المولى: «اغتسل يوم الجمعة» وشككنا في أنّ الأمر بالغسل هل هو بنحو الطلب الوجوبي أو الاستحبابي.

هذه الحالة ـ أي الثالثة ـ هي التي يمكن عدّها تطبيقاً من تطبيقات قرينة الحكمة حيث تثبت لنا كون الطلب وجوبيّاً لا استحبابيّاً؛ وذلك لأنّ الطلب الاستحبابي يحتاج إلى قيد وهو «جواز الترك» أو «عدم استحقاق

---

(١) راجع: بحث الأمر والنهي.

(٢) دروس في **علم الأصول**، الحلقة الثالثة ـ القسم الأوّل: ص١١٠ ـ ١١١.

(٣) راجع: بحث الأمر والنهي.

العقوبة في حالة عدم الامتثال»، والمفروض أنّ المولى لم يبيّنه في الكلام، فبظهور حال المتكلّم في أنّ ما لا يقوله لا يريده نثبت أنّه لا يريد الطلب الاستحبابي وإلّا لكان عليه أن يبيّن القيد في كلامه.

بعبارة أخرى: إنّ الطلب الاستحبابي طلب ناقص ومحدود، بمعنى أنّه بحاجة إلى شيء إضافيّ في الكلام يدلّ عليه مثل «جواز الترك»، وهذا يعني أنّه طلب مقيّد بذلك الشيء الإضافي لا أنّه طلب مطلق وكامل، والتقييد عند إرادته يحتاج إلى بيان في الكلام، فمع عدم ذكره نستكشف أنّ المتكلّم لا يريده، فيصبح شأن «جواز الترك» شأن قيد العدالة في «أكرم العالم» مثلاً، فكما أنّنا نستكشف من عدم ذكرها أنّ المتكلّم يريد إكرام مطلق العالم لا العالم العادل فقط، فكذلك في مقامنا فإنّنا نثبت الطلب المطلق في حال عدم ذكر القيد، مع فارق بين القيدين من حيث التوسعة والضيق على المكلّف، فعدم ذكر العدالة يوجب التوسعة على المكلّف وإكرام مطلق العلماء، وعدم ذكر «جواز الترك» يوجب التضييق على المكلّف وصيرورة الطلب طلباً وجوبيّاً، ولكن مع هذا تبقى النتيجة واحدة وهي أنّ إرادة المقيّد يحتاج إلى ذكر القيد في الكلام سواء كان في مثل «العالم العادل» أم في مثل المستحبّ.

فتلخّص إلى هنا: أنّنا في حالة الشكّ في كون الطلب وجوبياً أو استحبابيّاً فبقرينة الحكمة نثبت كونه وجوبيّاً؛ لأنّ الاستحبابي يحتاج إلى قيد والمفروض أنّه لم يذكر في الكلام.

أقسام الطلب وقرينة الحكمة

للطلب تقسيمات متعدّدة، منها:

١ ـ تقسيمه إلى الطلب النفسي والغيري.

٢ ـ تقسيمه إلى الطلب التعييني والتخييري.

٣ ـ تقسيمه إلى الطلب العينيّ والكفائيّ.

وقبل طرح السؤال المهمّ في هذا البحث، نودّ أن نلقي نظرة سريعة على معاني هذه المصطلحات، وهي مصطلحات ستّة:

الأوّل: الطلب النفسي: وهو أن يكون الشيء مطلوباً لنفسه، كالصلاة فهي مطلوبة لنفسها لا لأجل غيرها.

الثاني: الطلب الغيري: وهو أن يكون الشيء مطلوباً لأجل غيره، كالوضوء فهو مطلوب لأجل الصلاة.

الثالث: الطلب التعييني: وهو طلب شيء معيّن بحيث لو أتى ببدله فلا يسقط، كما لو كانت كفّارته العتق فقط وصام شهرين بدل العتق، فلا يسقط عنه وجوب العتق.

الرابع: الطلب التخييري: وهو طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير، بمعنى أنّ الإتيان ببدل الشيء يسقط وجوب ذلك الشيء، ككفّارة الإفطار عمداً في شهر رمضان فإنّها إحدى أمور ثلاثة: العتق أو صوم شهرين متتابعين أو إطعام ستّين مسكيناً، فكلّ واحد من هذه الثلاثة وجوبه تخييريّ.

الخامس: الطلب العينيّ: وهو طلب الشيء من المكلّف بعينه بحيث إذا أتى به غير لا يسقط عنه، مثل وجوب الحجّ إذا اجتمعت شرائطه فإنّه وجوب عينيّ ومطلوب من الجميع.

السادس: الطلب الكفائيّ: وهو طلب الشيء من أحد المكلّفين على سبيل البدل، فلو أتى به أحد المكلّفين فيسقط عن الآخرين، مثل وجوب تغسيل الميّت فإنّه واجب كفائيّ.

الآن، وبعد أن اتّضحت التقسيمات الثلاثة للطلب بأقسامها الستّة

نطرح التساؤل الذي يعتبر محور بحثنا هذا، وهو: هل يمكن لقرينة الحكمة أن تثبت لنا أحد القسمين في قبال الآخر في التقسيمات الثلاثة المذكورة؟

والجواب: نعم، فبإمكان قرينة الحكمة إثبات كون الطلب نفسيّاً في قبال الغيري، وكونه تعيينيّاً في قبال التخييري، وكونه عينيّاً في قِبال الكفائي؛ وذلك باعتبار أنّ الطلب الغيري والتخييري والكفائي يحتاج إلى قيد يدلّ عليه، وحيث إنّه لم يذكر في الكلام فهذا يعني أنّه لا يريده، ومن ثمَّ يثبت المعنى المقابل له.

فإنّ الوجوب في الطلب الغيري مقيّد بـ «ما وجب لأجل واجب آخر»، وهذا القيد يحتاج إلى قرينة ودالّ يدلّ عليه، وبقرينة الحكمة يمكننا نفي مثل هذا القيد وعدم إرادته من قبل المتكلّم ما دام لم يذكره في كلامه، فيثبت المعنى المقابل له وهو كون الطلب نفسيّاً.

وكذلك الطلب التخييري فإنّه مقيّد بـ «إذا لم يأتِ بالعِدل الآخر»، وحيث إنّه لم يذكر هذا القيد في الكلام فننفيه بقرينة الحكمة ونثبت المعنى المقابل له وهو كون الطلب تعيينيّاً.

وهكذا الحال في الطلب الكفائي، فإنّه مقيّد بـ «إذا لم يأتِ الآخر بالفعل» وينفى هذا القيد بقرينة الحكمة أيضاً لأنّه لم يذكر في الكلام، فيثبت المعنى المقابل له وهو الطلب العينيّ.

فاتّضح إلى هنا: أنّ الطلب الغيري والتخييري والكفائي يحتاج إلى تقييد في الكلام، فإذا لم يذكر القيد يثبت بقرينة الحكمة المعاني المقابلة وهي الطلب النفسي والتعييني والعينيّ.

وهذا من التطبيقات المهمّة لقرينة الحكمة يمكن الاستفادة منها في حالة الشكّ والتردّد بين كلّ قسمين متقابلين من هذه التقسيمات الثلاثة.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**إنّ دلالته على الوجوب**». أي: دلالة الأمر مادّةً وهيئة على الوجوب.
- قولهﷺ: «**طلب ناقص محدود**». مراده من «الحدّ» هو القيد.
- قولهﷺ: «**بها إذا وجب ذلك الغير**». فالوضوء ـ مثلاًـ واجب إذا وجبت الصلاة، وأمّا إذا لم يذكر قيد «إذا وجب الغير» فهذا يعني أنّ الوضوء واجب سواءً وجب شيء آخر أم لا.
- قولهﷺ: «**بها إذا لم يؤت بالآخر**». أي: أنّ هذا الفعل واجب عليك إن لم تأتِ بعدله، فإذا أتيت بعدله فليس بواجب عليك.

العموم

تعريف العموم

الاستيعابُ تارةً يثبتُ دونَ أن يكونَ مدلولاً للّفظِ، وأخرى يكونُ مدلولاً له، فالأوّلُ كاستيعابِ الحكمِ الواردِ على المطلقِ لأفرادِه. فإذا قيل: «أكرمِ العالمَ» اقتضى اسمُ الجنسِ استيعابَ وجوبِ الإكرامِ لأفرادِ العالم، إلّا أنّ هذا الاستيعابَ ليس مدلولاً للّفظِ، وإنّما الكلامُ يدلُّ على نفيِ القيدِ، ومن لوازمِ ذلك انحلالُ الحكمِ حينئذٍ في مرحلةِ التطبيق على جميع أفرادِ العالم.

والثاني هو العمومُ، كما في قولنا: «كلُّ رجل» فإنّ «كلّ» هنا تدلُّ بنفسِها على الاستيعاب.

وبهذا ظهرَ أن أسماءَ العددِ ـ كعشرةٍ ـ رغمَ استيعابِها لوحداتِها ليست عموماً، لأنّ هذا الاستيعابَ صفةٌ واقعيّةٌ للعشرةِ؛ فإنّ كلَّ مركّبٍ يستوعبُ أجزاءَه، وليس مدلولاً عليه بنفسِ لفظِ العشرةِ، فحالُه حالُ انقسامِ العشرةِ إلى متساويين، فكما أنّه صفةٌ واقعيةٌ وليس داخلاً في مدلولِ اللفظِ، كذلك الاستيعابُ.

الشرح

بعد أن انتهينا من بحث الإطلاق نشرع الآن في بحث العموم، وأوّل بحث فيه هو بيان معنى العموم.

معنى العموم

العموم يعني: الاستيعاب الذي يكون مدلولاً للّفظ، فإنّ الاستيعاب والشمول يمكن إثباته بطريقين:

الأوّل: أن يكون الاستيعاب ثابتاً من غير أن يفاد بواسطة اللفظ، كما في الإطلاق، فقد ذكرنا هناك أنّ استيعاب اسم الجنس لجميع أفراده لا يكون من خلال اللفظ بأن يدّعى أنّ اسم الجنس قد وُضع للطبيعة المطلقة، وإنّما قلنا إنّ الصحيح أنّه وُضع للطبيعة الأعمّ من المطلق والمقيّد، واستفدنا الشمول لجميع الأفراد بقرينة حالية هي قرينة الحكمة.

فقرينة الحكمة وإن كانت مبتنية على عدم ذكر القيد في اللفظ، ولكن هذا لا يعني أنّ الاستيعاب صار مدلولاً للفظ، وإنّما عدم ذكر القيد يهيّئ الأرضية اللازمة لجريان قرينة الحكمة القائمة على ظهور حال المتكلّم في أنّ ما لا يقوله لا يريده، فإذا قال المتكلّم: «أكرم العالم» فنحن نستفيد من كلامه وجوب إكرام جميع العلماء بلا فرق بين العادل وغيره، ولكنّ استفادة الاستيعاب لأفراد العالم لم تكن بواسطة لفظ «العالم»، وإنّما بقرينة الحكمة الناشئة من عدم ذكر القيد في الكلام، ومن لوازم عدم ذكره وجوب إكرام كلّ من يصدق عليه خارجاً أنّه عالم، وهذا يعني أنّ الحكم بوجوب الإكرام ينحلّ في مرحلة تطبيق الحكم خارجاً ليشمل ويستوعب جميع أفراد العلماء.

بعبارة مختصرة: إنّ الاستيعاب في الإطلاق لم يكن مدلولاً مطابقيّاً للكلام، وإنّما هو بقرينة الحكمة التي هي مدلول التزاميّ لعدم ذكر القيد في الكلام، هذا هو الطريق الأوّل لإثبات الاستيعاب.

الثاني: أن يكون الاستيعاب والشمول مدلولاً لنفس اللفظ بالدلالة المطابقيّة، كما في لفظ «كلّ» و«جميع» فإنّهما موضوعان لغةً لاستيعاب جميع ما يدخلان عليه، فـ «الكلّ ـ بالضم ـ : اسم لجميع الأجزاء للذكر والأنثى»[1]، و«الجميع: ضد المتفرّق»[2].

وعليه فإذا قيل: «أكرم كلّ عالم» فإنّ نفس كلمة «كلّ» تفيد الاستيعاب والشمول، ومن ثمّ يجب إكرام جميع أفراد العلماء، وكذلك الحال في «جميع».

والعموم هو ما كان من قبيل الاستيعاب المفاد بالطريق الثاني لا الأوّل، فإنّ الواضع هو الذي وضع مثل كلمة «كل» و«جميع» لكي تستوعب جميع أفراد مدخولها، وبهذا يفترق العموم عن الإطلاق، ففي الوقت الذي يكون الاستيعاب مدلولاً للفظ في العموم، تكون قرينة الحكمة هي المثبتة للاستيعاب في الإطلاق، والذي يعني أنّه مدلول لها لا للفظ، وهذا فارق مهمّ ينبغي الالتفات إليه.

أسماء العدد

في بحث العموم تطرح ألفاظ الأعداد مثل: عشرة، مئة... على مائدة البحث بدعوى أنّه يمكن أن يُقال: إنّها من ألفاظ العموم شأنها شأن «كلّ» و«جميع»؛ إذ هي أيضاً تفيد الاستيعاب، فإذا قيل: «أكرم عشرة» دلّت كلمة «عشرة» على استيعاب عشرة أفراد.

---

(١) **القاموس المحيط**: ج٤، ص٤٦.

(٢) **الصحاح**: ج٣، ص١٢٠٠.

لكنّ الصحيح أنّ أسماء الأعداد ليست من ألفاظ العموم؛ وذلك لأنّ الاستيعاب فيها ليس مدلولاً لنفس اللفظ كما في كلمة «كلّ»، وإنّما هو صفة واقعية، فلو كانت كلمة «عشرة» بلغة أخرى لشملت عشرة أفراد أيضاً، ولو تصوّر أحدٌ ما العشرةَ بدون تلفّظ فهي أيضاً تشمل عشرة أفراد، وهذا يعني أنّ شمول لفظ «عشرة» لعشرة أفراد ليس بالتلفّظ ولا بوضع واضع، وإنّما هو صفة واقعية شأنها شأن انقسام العشرة إلى قسمين متساويين، فإنّه ليس له علاقة بوضع الواضع؛ إذ العشرة تنقسم إلى قسمين متساويين قَبِل الواضع ذلك أم لم يقبل، بينما تحتاج «كلّ» لكي تفيد الاستيعاب والشمول إلى وضع من قبل الواضع.

إذاً: استيعاب لفظ «عشرة» لأفراده ليس مدلولاً لنفس اللفظ حتّى يكون لفظاً للعموم، بخلاف «كلّ» وما شابهها من ألفاظ العموم فإنّ الاستيعاب فيها مدلول لنفس اللفظ.

أضواء على النصّ

- قوله‏ﷺ: «**إلّا أنّ هذا الاستيعاب ليس مدلولاً للّفظ**». فالكلام بالمطابقة يدلّ على نفي القيد فقط، وبالالتزام يدلّ على الاستيعاب والشمول بقرينة الحكمة.

أدوات العموم ونحو دلالتها

لا شكَّ في وجودِ أدواتٍ تدلُّ على العمومِ بالوضعِ مثلَ كلمةِ «كلّ» و «جميع» ونحوهِما من الألفاظِ الخاصّةِ بإفادةِ الاستيعاب، غيرَ أنّ النقطةَ الجديرةَ بالبحثِ فيها وفي كلِّ ما ثبتَ أنّه من أدواتِ العمومِ بالوضعِ هي: أنّ إسراءَ الحكمِ إلى تمامِ أفرادِ مدخولِ الأداة، ـ أي «عالم» مثلاً في قولنا «أكرم كلَّ عالمٍ» ـ هل يتوقّفُ على إجراءِ الإطلاقِ وقرينةِ الحكمةِ في المدخولِ، أو أنّ دخولَ أداةِ العمومِ على الكلمةِ يُغنيها عن مقدِّماتِ الحكمةِ، وتتولَّى الأداةُ بنفسِها دورَ تلك القرينةِ؟

وقد ذَكر صاحبُ الكفايةِ رحمه الله أنّ كلا الوجهينِ ممكنٌ من الناحيةِ النظرية؛ لأنّ أداةَ العمومِ إذا كانت موضوعةً لاستيعابِ ما يُرادُ من المدخولِ تعيّنَ الوجهُ الأوّلُ، لأنّ المرادَ بالمدخولِ لا يُعرفُ حينئذٍ من ناحيةِ الأداةِ، بل بقرينةِ الحكمة. وإذا كانت موضوعةً لاستيعابِ تمامِ ما يصلحُ المدخولُ للانطباقِ عليه تعيّنَ الوجهُ الثاني، لأنّ المدخولَ مفادُه الطبيعةُ، وهي صالحةٌ للانطباقِ على تمامِ الأفرادِ فيتمُّ تطبيقُها كذلك بتوسُّطِ الأداةِ مباشرةً.

وقد استظهرَ رحمه الله ـ بحقٍّ ـ الوجهَ الثاني.

وقد لا يُكتفى بالاستظهارِ في تعيينِ الوجهِ الثاني، بل يُبرهَنُ على إبطالِ الوجهِ الأوّلِ بلزومِ اللغويّة؛ إذ بعدَ فرضِ الاحتياجِ إلى قرينةِ الحكمةِ لإثباتِ الإطلاقِ في المرتبةِ السابقةِ على دخولِ الأداةِ يكونُ دورُ الأداةِ لغواً صرفاً، ولا يمكنُ افتراضُ كونِها تأكيداً؛ لأنّ فرضَ الطوليةِ بينَ دلالةِ الأداةِ وثبوتِ الإطلاقِ بقرينةِ الحكمةِ يمنعُ عن تعقُّلِ كونِ الأداةِ ذاتَ أثرٍ ولو تأكيديٍّ.

الشرح

ما هو مهمّ في هذا البحث هو تخريج وتكييف دلالة أدوات العموم على الاستيعاب والشمول لغويّاً، فممّا لا شكّ فيه أنّ أدوات العموم مثل «كلّ، جميع» تدلّ على الاستيعاب بالوضع، ولكنّ الكلام في نحو دلالتها وما تحتاجه في تلك الدلالة، وهذا ما سنبحثه تحت عنوان أدوات العموم ونحو دلالتها.

دلالة أدوات العموم

قد يقال: إنّ هذا البحث لغويّ، وهو ليس من شأن الأصولي، ولكن بالإمكان أن نجيب بأنّ أقصى ما يبيّنه اللغوي في هذا المقام هو أنّ «كلّ» ـ مثلاًـ تفيد العموم، ولكن هل هو عموم ما يراد من مدخولها أو عموم ما ينطبق عليه المدخول؟ فهذا خارج عن نطاق بحث اللغوي، وعلى الأصولي بيانه وهو مادّة بحثنا هنا.

فلو قيل: «أكرم كلّ عالم» تسمّى «كلّ» أداة العموم و«عالم» مدخول الأداة؛ لأنّ الأداة قد دخلت عليه، والمهمّ هنا الإجابة على تساؤل يُطرح من قبل الأصوليّين يتعلّق بدلالة أدوات العموم على الاستيعاب والشمول.

وحاصل التساؤل: أنّ المتكلّم لو قال: «أكرم كلّ عالم» فهذا معناه أنّ الحكم بوجوب الإكرام يسري إلى تمام أفراد مدخول الأداة، أي «عالم» في المثال، ولكن لكي تفيد «كل» العموم في مدخولها هل يتوقّف ذلك على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول أوّلاً ثمّ ندخل عليه «كل»، أم

أنّ «كلّ» تفيد الاستيعاب والشمول في المدخول بلا حاجة إلى إجراء قرينة الحكمة فيه، فالأداة بنفسها تؤدّي دور تلك القرينة؟

وقع الخلاف بين الأصوليّين في الإجابة عن ذلك، فذكر صاحب الكفاية[١] أنّ كلا الوجهين ممكن من الناحية النظرية؛ إذ يمكن تصوّر وجهين معقولين لإفادة «كلّ» العموم في مدخولها:

أحدهما: أن تكون «كلّ» موضوعة لاستيعاب ما يُراد من مدخولها.

ثانيهما: أن تكون «كلّ» موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه.

فإذا كانت «كلّ» موضوعة لغةً لإفادة ما يُراد من المدخول فهذا يعني أنّنا نحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة في المدخول لكي نثبت ما هو المراد منه، حيث إنّ المراد منه لا يمكن التعرّف عليه من ناحية الأداة، فإنّها تساهم في تكوين المدلول التصوّري للكلام لا تبيين المراد الجدّي الذي هو مدلول تصديقي، فهو يبيّن بقرينة الحكمة.

وإذا كانت «كلّ» موضوعة لغةً لإفادة تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه فهذا يعني أنّنا لا نحتاج إلى إجراء قرينة الحكمة في المدخول؛ لأنّ المدخول ـ أي «عالم» في المثال السابق ـ مفاده الطبيعة وهي صالحة للانطباق على تمام أفراد العالم، فيتمّ تطبيق تلك الطبيعة على الأفراد مباشرةً بتوسّط أداة العموم بلا حاجة إلى قرينة الحكمة.

هذا ما ذكره صاحب الكفاية من الوجهة النظرية وإن كان قد استظهر الوجه الثاني، في حين اختار الميرزا النائيني[٢] وجملة من الأصوليّين الوجه الأوّل.

---

(١) **كفاية الأصول**: ص١٧٦ ـ ١٧٧ .

(٢) انظر **أجود التقريرات**: ج ١، ص١٦٢ ـ ١٦٣.

الوجهان في الميزان

قلنا إنّ صاحب الكفاية قد استظهر الوجه الثاني وهو أنّ «كلّ» موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه، ولكن يمكن أن يُقال في ردّه: إنّ مجرّد الاستظهار غير كافٍ لترجيح أحد القولين على الآخر، وإنّما لابدّ من برهانٍ يعيّن أحد الوجهين في قبال الوجه الآخر.

وفي هذا الصدد طُرح برهان يعيّن الوجه الثاني، وهو ما ذكره السيّد الخوئي قدّس سرّه[1] من لزوم اللغوية فيما لو اخترنا الوجه الأوّل، وحاصله: إنّ «كلّ» إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يُراد من المدخول، فإن أمكن جريان قرينة الحكمة لإثبات الشمول والاستيعاب في المدخول فسوف لا تبقى فائدة للأداة بعدئذ؛ لأنّ إثبات الشمول بالأداة مرّة أخرى يكون لغواً، وإن لم يمكن جريان قرينة الحكمة في المدخول لإثبات ما يُراد منه فسوف لا تفيد «كلّ» الشمول؛ لأنّ المفروض ـ على الوجه الأوّل ـ أنّها تفيد عموم ما يُراد من المدخول، وهو لايتمّ إلّا من خلال الإطلاق، والإطلاق غير ممكن حسب الفرض، فـ«كلّ» عندئذ لا تفيد شيئاً.

بعبارة أخرى: بعد جريان قرينة الحكمة ـ في حالة إمكان جريانها ـ في المدخول وثبوت الشمول فيه، يكون إثبات الشمول بواسطة الأداة لغواً وتحصيل حاصل، وإن لم يمكن جريانها فلا يتمّ التعرّف على ما يُراد من المدخول، ودخول الأداة على شيء لم يحدّد ما يُراد منه لا يفيد الشمول بل لا يفيد شيئاً.

إن قلت: إنّ افتراض كون الأداة تدلّ على عموم ما يُراد من المدخول ـ أي

---

(١) هامش المصدر السابق: ج١، ص١٦٢.

الوجه الأوّل ـ لا يلزم منه اللغوية؛ إذ يمكن أن تجري قرينة الحكمة في المدخول لإثبات الاستيعاب فيه، ويكون دور الأداة بعدئذ تأكيد ذلك الاستيعاب.

قلنا: إنّ التأكيد في المقام غير معقول؛ لأنّ من شروطه أن يكون المؤكِّد في رتبة واحدة مع المؤكَّد، وأمّا إذا كان أحدهما في رتبة متقدِّمة والآخر في رتبة متأخّرة فلايتمّ التأكيد، والمقام من قبيل الثاني؛ حيث إنّ «كل» حسب الفرض تفيد عموم ما يُراد من المدخول، وهو يعني أنّ إثبات الشمول فيه بقرينة الحكمة يكون في رتبة سابقة على إثباته بالأداة، أي أنّ هناك طولية بين قرينة الحكمة والأداة، والتأكيد إنّما يكون بين دالّين عرضيين.

مختار السيّد الشهيد

اختار السيّد الشهيد ما استظهره صاحب الكفاية والسيّد الخوئي، ولكن ليس ببرهان اللغوية الذي ذكرناه، وإنّما ببرهان آخر يأتي بيانه في الحلقة الثالثة[1] إن شاء الله تعالى.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**يغنيها عن مقدّمات الحكمة**». هذه هي المرّة الأولى التي يعبّر فيها السيّد الشهيد عن قرينة الحكمة بمقدّمات الحكمة، والمعنى واحد، فقد ذكر الأصوليّون ثلاث مقدّمات[2] لها والسيّد الشهيد بيّنها بشكل آخر.
- قولهﷺ: «**فيتمّ تطبيقها كذلك**». أي: على تمام أفراد الطبيعة.
- قولهﷺ: «**بتوسّط الأداة مباشرةً**». أي: بلا حاجة إلى إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول.

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة ـ القسم الأوّل: ص ١٥٣.

(٢) انظر **أصول الفقه** للمظفّر: ج ١ ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

دلالة الجمع المعرَّف باللام

ومما ادُّعيتْ دلالتُه على العمومِ «الجمعُ المعرَّفُ باللام»، بعدَ التسليمِ بأنّ الجمعَ الخاليَ من اللامِ لا يدلُّ على العموم، وأنّ المفردَ المعرَّفَ باللام لا يدلُّ على ذلك أيضاً، وإنّما يجري فيه الإطلاقُ وقرينةُ الحكمة.

والكلامُ في ذلك يقعُ في مرحلتين:

• الأولى: تصويرُ هذه الدلالةِ ثبوتاً، والصحيحُ في تصويرِها أن يقالَ: إنَّ الجمعَ المعرَّفَ باللام مشتملٌ على دوالَّ ثلاثة:

ـ أحدُها: يدلُّ على المعنى الذي يرادُ استيعابُ أفرادِه، وهو المادّةُ.

ـ وثانيها: يدلُّ على الجمع، وهو هيئةُ الجمع.

ـ وثالثُها: يدلُّ على استيعاب الجمعِ لتمامِ أفرادِ مدلولِ المادّةِ وهو اللامُ.

• والثانيةُ: في حال هذه الدلالةِ إثباتاً، وتفصيلُ ذلك: أنّه تارةً يُدّعى وضعُ اللامِ الداخلةِ على الجمعِ للعمومِ، وأخرى يُدّعى وضعُها لتعيينِ مدخولِها. وحيثُ لا يوجدُ معيِّنٌ للأفرادِ الملحوظين في الجمع مِن عهدٍ ونحوِه، تتعيّنُ المرتبةُ الأخيرةُ من الجمع؛ لأنّها المرتبةُ الوحيدةُ التي لا تردُّدَ في انطباقِها وحدودِ شمولِها، فيكونُ

العمومُ من لوازمِ المدلولِ الوضعيِّ، وليس هو المدلولَ المباشر.

وقد اعتُرِضَ على كلٍّ من الدعويين:

أمّا على الأولى: فبأَنَّ لازمَها كونُ الاستعمالِ في موارد العهدِ مجازيّاً، إذ لا عمومَ، أو البناءُ على الاشتراكِ اللفظيِّ بينَ العهدِ والعمومِ، وهو بعيدٌ.

وأمّا الثانيةُ: فقد أَورَدَ عليها صاحبُ الكفاية بأنّ التعيينَ، كما هو محفوظٌ في المرتبةِ الأخيرةِ من الجمع، كذلك هو محفوظٌ في المراتبِ الأخرى، وكأنّه يريدُ بالتعيين المحفوظِ في كلِّ تلك المراتبِ تعيّنَ العددِ وماهيةَ المرتبةِ وعددَ وحداتِها، بينما المقصودُ بالتعيُّنِ الذي تتميّزُ به المرتبةُ الأخيرةُ من الجمع: تعيّنُ ما هو داخلٌ من الأفرادِ في نطاقِ الجمعِ المعرَّفِ، وهذا النحوُ من التعيُّن لا يوجدُ إلّا لهذهِ المرتبة.

الشرح

من الأمور التي وقع الخلاف في إفادتها العموم: الجمع المعرّف باللام. فإذا قيل: «أكرم العلماء» فهل يدلّ الجمع المعرّف باللام على الشمول والاستيعاب بحيث يكون الشمول مدلولاً لفظيّاً؟ هذا ما سنبحثه الآن.

دلالة الجمع المعرَّف باللام

إنّ ادّعاء دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم، يتوقّف على التسليم بأمرين:

الأوّل: أنّ الجمع الخالي من اللام لا يدلّ على العموم، فإذا قال المولى: «أكرم علماء» لا يكون «علماء» دالاًّ على العموم، وإلّا ما بقي للألف واللام الداخلين على الجمع أثر، ويكون نفس الجمع ـ بلا تحلية باللام ـ دالاًّ على العموم.

الثاني: أنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم. فإذا قال المولى: «أكرم العالم» لا يكون «العالم» دالاًّ على العموم، وإلّا لا تبقى خصوصيّة للام الداخلة على الجمع فقط.

إن قلتَ: من الواضح أنّ مثل «العالم» في قولنا: «أكرم العالم» يدلّ على الشمول والاستيعاب، فكيف يجب التسليم بأنّ المفرد المحلّى باللام لا يدلّ على العموم؟

قلتُ: ليس المراد من الدلالة على الشمول في بحثنا مطلق الشمول وإن كان بالإطلاق وقرينة الحكمة، وإنّما مرادنا هو الشمول الذي يكون مدلولاً

للّفظ فهو المعبّر عنه بالعموم، ودلالة مثل «العالم» على الشمول إنّما هي بقرينة الحكمة.

إذاً: لابدّ من التسليم بهذين الأمرين ليكون لبحثنا هذا جدوى وفائدة.

وبعد بيان هذه المقدّمة نشرع الآن في توضيح حقيقة دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم، وهو يتمّ عبر الكلام عنها في مرحلتين:

الأولى: تصوير دلالة الجمع المعرّف باللام ثبوتاً.

الثانية: بيان حال هذه الدلالة إثباتاً.

أمّا المرحلة الأولى، فنقول في تصويرها: إذا قيل: «أكرم العلماء» فيوجد في «العلماء» دوالّ ثلاثة:

١ ـ مادّة الجمع، وهي التي تدلّ على المعنى الذي يُراد استيعاب تمام أفراده، أي: «العالم» في المثال.

٢ ـ هيئة الجمع، وهي التي تدلّ على ثلاثة فما فوق إلى المرتبة الأخيرة للجمع.

٣ ـ اللام، وهي التي تدلّ على استيعاب هيئة الجمع لتمام أفراد المادّة.

والمدّعى أنّ اللام تفيد استيعاب هيئة الجمع لجميع أفراد المادّة، فيصبح قولنا: «أكرم العلماء» كقولنا: «أكرم كلّ عالم»، فكما أنّ «كلّ» تفيد استيعاب جميع ما يصلح المدخول للانطباق عليه، فكذلك اللام الداخلة على الجمع فإنّها تفيد استيعاب هيئة الجمع لتمام ما تصلح المادّة للانطباق عليه، ولكن مع فارق بين الاثنين، فإنّ «كلّ» معنىً اسميّ يدلّ على الاستيعاب والشمول بمفهومه الاسمي، واللام معنى حرفيّ تدلّ عليه بمفهومه الحرفي أي النسبة الاستيعابية والشموليّة، هذا هو المدّعى ثبوتاً.

وأمّا المرحلة الثانية ـ أي بيان حال الدلالة إثباتاً ـ فتفصيل الكلام فيها هو: أنّ الواضع يمكنه أن يدّعي في وضع اللام الداخلة على الجمع دعويين:

الدعوى الأولى: أن يدّعي وضعها لإفادة استيعاب هيئة الجمع لتمام أفراد المادّة، بمعنى أنّ الواضع قد وضع اللام لغةً لإفادة العموم مثل «كلّ»، فيكون العموم مدلولاً تصوّرياً وضعيّاً للام بنحو الدلالة المطابقية.

الدعوى الثانية: أن يدّعي وضع اللام الداخلة على الجمع لإفادة تعيين المدخول، ولكن حيث إنّ المدخول هنا جمع والجمع له مراتب متعدّدة تبتدئ بالثلاثة وتنتهي بمرتبة الجمع الأخيرة، فسوف تتعيّن المرتبة الأخيرة للجمع.

وهنا يمكن أن يُثار تساؤل مفاده: لماذا تتعيّن المرتبة الأخيرة من الجمع دون ما سواها من المراتب الأخرى؟

والجواب: بما أنّه لا توجد مرتبة معيّنة من مراتب الجمع قد لاحظتها اللام الداخلة على الجمع من عهد ذكريّ أو حضوريّ ونحو ذلك، إذاً فسوف تتعيّن المرتبة الأخيرة؛ لأنّها المرتبة الوحيدة التي يتعيّن فيها المدخول ويشمل كلّ الأفراد، ولا يبقى احتمال عدم شمول اللام لفرد ما لا تشمله مرتبة الجمع المعيّنة مع أنّه مشمول فعلاً بالحكم.

وأمّا ما قبل مرتبة الجمع الأخيرة فكلّ مرتبة نضع يدنا عليها كالثلاثة ـ مثلاً ـ ونقول أنّها المرتبة المعيّنة دون غيرها فسوف يكون ذلك ترجيحاً بلا مرجّح، إضافة إلى بقاء احتمال إرادة المرتبة التي فوقها كالأربعة أو الخمسة أو غيرهما من مراتب الجمع، وهذا الاحتمال يبقى موجوداً في كلّ المراتب باستثناء المرتبة الأخيرة، وإذا ثبت ذلك فإنّ المرتبة الأخيرة تعني الشمول والاستيعاب لتمام أفراد المادّة وهو معنى العموم.

لكن ينبغي أن يلتفت إلى أنّ العموم الذي تفيده اللام الداخلة على الجمع بناءً على هذه الدعوى لم يكن بوضع اللام لغةً للعموم مباشرةً بنحو يكون العموم مدلولاً مطابقيّاً للّام، وإنّما هو من لوازم المدلول الوضعي، فالمدلول الوضعي ـ كما قلنا ـ هو تعيين المدخول، وحيث إنّه جمع والجمع له مراتب، فتتعيّن المرتبة الأخيرة؛ لأنّها المرتبة الوحيدة التي يحصل الاطمئنان فيها بشمول الحكم لتمام الأفراد دون غيرها من المراتب.

فالعموم الذي تفيده اللام هنا يكون مدلولاً التزاميّاً للمدلول التصوّري الوضعي، بخلاف الدعوى الأولى التي كان العموم فيها مدلولاً وضعياً مطابقيّاً للّام.

محاكمة الدعويين

بعد أن اتّضحت حقيقة الدعويين المطروحتين في مرحلة الإثبات، نريد الآن معرفة الصحيح منها.

أمّا الدعوى الأولى ـ وهي القول بوضع اللام لغةً للعموم ـ فلا يمكن قبولها؛ لأنّ لازمها القول بأحد أمرين باطلين:

الأوّل: القول بأنّ استعمال اللام في موارد العهد يكون مجازياً؛ إذ بعد ادّعاء وضع اللام الداخلة على الجمع للعموم يكون استعمالها في غيره ـ كالعهد ـ استعمالاً للفظ في غير ما وضع له، وهو معنى المجاز، مع أنّ هذا لم يقل به أحد؛ حيث إنّ اللام لو استعملت في العهد لم يكن استعمالها مجازياً وإن كانت لا تدلّ على العموم حينئذ.

الثاني: القول بالاشتراك اللفظيّ بين العهد والعموم، بمعنى أنّ اللام قد وضعت للعهد بوضع خاصّ وللعموم بوضع آخر، وهذا بعيد؛ لأنّ اللام الداخلة على الجمع موضوعة بوضع واحد لا متعدّد.

إذاً، لا يمكن قبول الدعوى الأولى؛ لأنّها تصطدم بهاتين المشكلتين، إمّا التزام المجازية عند استعمال اللام في العهد، ولا قائل به، أو القول بالاشتراك اللفظيّ، وهو بعيد.

وأمّا الدعوى الثانية ـ وهي القول بوضع اللام الداخلة على الجمع لتعيين المدخول ـ فقد أورد عليها صاحب الكفاية [(١)] بأنّ التعيين كما هو موجود في المرتبة الأخيرة من الجمع فكذلك هو موجود في مراتب الجمع الأخرى، فكلّ مرتبة من مراتب الجمع معيّنة ولها حدّ معيّن يميّزها عن غيرها، فعلى أيّ أساس استُفيد تعيُّن المرتبة الأخيرة دون غيرها مع أنّ التعيين محفوظ في مراتب الجمع كلّها؟ هذا حاصل إيراد صاحب الكفاية.

إلّا أنّ السيّد الشهيد ﵀ لا يرتضيه وأجاب عنه بما حاصله: إنّ الذي يبدو أنّ صاحب الكفاية يريد من التعيين الذي يدّعي وجوده في مراتب الجمع كلّها هو التعيين بمعنى تعيّن ماهيّة المرتبة وعدد وحداتها، وهذا لا إشكال ولا شبهة في وجوده في كلّ المراتب، وبه تتميّز كلّ مرتبة من مراتب الجمع عن غيرها، فالثلاثة لها حدّ وتعيّن والأربعة كذلك وهكذا، ولكن صاحب الدعوى لا يقصد هذا المعنى من التعيّن وإنّما يقصد به تعيّن ما هو داخل من الأفراد في نطاق الجمع وهو تمام ما يصلح أن تنطبق عليه مادّة الجمع.

وهذا المعنى من التعيّن تنفرد به المرتبة الأخيرة من الجمع دون غيرها، فباقي المراتب لا يوجد معيّن يعيّن أحدها في قبال الأخرى ومن ثمّ فكلّ مرتبة توضع اليد عليها يُحتمل إرادة التي بعدها.

---

(١) **كفاية الأصول**: ص٢٤٥.

فلو فرضنا أنّ الجمع له عشر مراتب، أدناه ثلاثة وأعلاه مئة، وقيل: «أكرم العلماء»، فهنا نتساءل: كم الذين يجب إكرامهم؟ أثلاثة فقط، أم عشرة أم...؟ لا مرجّح يعيّن إحدى المراتب، فكلّ مرتبة ـ عدا الأخيرة ـ نقول بإرادتها تحتمل إرادة التي بعدها، وعليه فلو أكرمت مئة سوف أعلم بفراغ ذمّتي وفي غير هذه الحالة لا يحصل القطع بفراغ الذمّة.

فتلخّص: أنّ المراد بتعيين المدخول هو أنّ إحدى المراتب غير معيّنة، وإذا كان كذلك فلابدّ من الإتيان بالمرتبة الأخيرة من الجمع، وتلك المرتبة تلازم العموم، فالدعوى الثانية من الدعويين المطروحتين في مرحلة الإثبات تامّة.

أضواء على النصّ

• قوله ﷺ: «**وممّا ادُّعيت دلالته على العموم**». المراد من العموم هنا ليس مطلق الاستيعاب والشمول ولو كان مفاداً بالإطلاق، وإنّما مرادنا هو الاستيعاب المدلول عليه باللفظ.

• قوله: «**وإنّما يجري فيه**». أي: في الجمع الخالي من اللام، والمفرد المعرّف باللام.

• قوله ﷺ: «**في الجمع من عهد ونحوه**». المراد من «العهد» هو العهد الذكري والحضوري، والمراد من «نحوه»: هو العهد الذهني الذي ينقسم بدوره إلى الاستئناس الخاصّ والعامّ، وقد تقدّم ذلك في بحث «الحالات المختلفة لاسم الجنس»، فراجع.

• قوله ﷺ: «**فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعي**». أي: أنّ العموم يستفاد من الدلالة التصوّرية للجمع المعرّف باللام، ولكن ليس بالمباشرة والمطابقة وإنّما بنحو الدلالة التصوّرية الالتزاميّة.

ولا يقال: إنّ الإطلاق أيضاً من اللوازم فيكون شأنه شأن العموم.

لأنّه يُقال: إنّ الإطلاق من اللوازم التصديقيّة للفظ وليس بمدلول تصوّري له كما هو الحال في العموم.

• قوله ﷺ: «**كون الاستعمال في موارد العهد مجازياً**». وهو خلاف الوجدان.

تلخيص ومقارنة

تلخّص ممّا تقدّم في بحثي «الإطلاق» و«العموم» أنّ الشمول يفاد بطريقين:

١ ـ من خلال الدلالة التصديقيّة، كما في الإطلاق.

٢ ـ من خلال الدلالة التصوّرية، كما في العموم.

فالشمول والاستيعاب موجود في كلّ من العموم والإطلاق إلّا أنّه تارةً يكون بلحاظ المدلول التصديقي للّفظ، وأخرى بلحاظ المدلول التصوّري، هذا ما يمكن أن يُقال في بيان الفرق بين الإطلاق والعموم.

ولكن برغم هذا نجد أنّ الفقهاء في تعابيرهم الفقهيّة لا يميّزون بينهما، فقد يعبّرون في مورد العموم بالإطلاق وبالعكس، ومن هنا ينبغي تشخيص كلامهم من خلال القرائن، إذ ربما يذكرون الإطلاق وليس مرادهم الإطلاق الاصطلاحي وإنّما الشمول، وكذلك الحال في العموم.

هذا ما أحببنا إيضاحه في آخر مباحث العموم وبه نختم الحديث عنه، لننتقل بعده إلى بحث المفاهيم.

المفاهيم

تعريف المفهوم

الكلامُ له مدلولٌ مطابقيٌّ وهو المنطوقُ، وقد يتَّفقُ أن يكونَ له مدلولٌ التزاميٌّ، والمفهومُ مدلولٌ التزاميٌّ للكلام، ولكنْ لا كلُّ مدلولٍ التزاميٍّ، بل المدلولُ الالتزاميُّ الذي يعبِّرُ عن انتفاءِ الحكم في المنطوق إذا اختلّتْ بعضُ القيودِ المأخوذةِ في المدلول المطابقيِّ. فقولُك «صلاةُ الجمعةِ واجبةٌ» يدلُّ بالدلالةِ الالتزاميةِ على أنّ صلاةَ الظهرِ ليستْ واجبةً، ولكنّ هذا ليس مفهوماً، لأنّه لا يُعبّرُ عن انتفاءِ نفسِ وجوبِ صلاةِ الجمعةِ، أي انتفاءِ حكمِ المنطوق.

وتحصلُ الدلالةُ الالتزاميةُ على انتفاءِ الحكمِ المنطوقِ باختلالِ بعضِ القيود؛ بسببِ أنّ الربطَ الخاصَّ المأخوذَ في المدلولِ المطابقيِّ بينَ الحكمِ وقيودِه قد أُخذَ على نحوٍ يَستدعي انتفاءَ الحكمِ المنطوقِ بانتفاءِ ما رُبطَ به.

ولكن ليس كلُّ انتفاءٍ من هذا القبيلِ للحكم المنطوقِ مفهوماً أيضاً، بل إذا تضمَّنَ انتفاءَ طبيعيَّ الحكمِ المنطوق. فزيدٌ مثلاً قد يجبُ إكرامُه بملاك «المجاملة»، وقد يجبُ إكرامُه بملاك «مجازاةِ

الإحسان»، وقد يجبُ إكرامُه بملاكِ «الشفقة»، وهكذا. فإذا قيل «إذا جاءَك زيدٌ فأكرمْه» فوجوبُ الإكرامِ المبرَزُ بهذا الكلامِ لابدّ أن يكونَ واحداً من هذِه الأفرادِ للوجوبِ، ولنفرضَ أنّه الفردُ الأوّلُ منها مثلاً، وهذا الفردُ من الوجوبِ ينتفي بانتفاءِ الشرط؛ تطبيقاً لقاعدةِ احترازيةِ القيود.

ولكنَّ هذه القاعدَة لا تنفي سائرَ أفرادِ الوجوبِ الأخرى، ولا يُعتبرُ ذلك مفهوماً، بل المفهومُ أن يدلَّ الربطُ الخاصُّ المأخوذُ في المنطوقِ بين الحكمِ وقيدِه على انتفاءِ طبيعيِّ الحكمِ بانتفاءِ القيد. فقولُنا : «إذا جاءَ زيدٌ فأكرمْه» ـ في المثالِ المتقدّم ـ إنّما يُعتبرُ له مفهومٌ إذا دلَّ الربطُ فيه بينَ الشرطِ والجزاءِ على أنّه في حالاتِ انتفاءِ الشرطِ ينتفي طبيعيُّ وجوبِ الإكرامِ بكلِّ أفرادِه الآنفةِ الذِّكر.

ومن هنا صحَّ تعريفُ المفهومِ بأنّه: انتفاءُ طبيعيِّ الحكمِ المنطوقِ ـ عند انتفاءِ القيدِ ـ على أن يكونَ هذا الانتفاءُ مدلولاً التزاميّاً لربطِ الحكمِ في المنطوقِ بطرفِه.

الشرح

يُعدّ بحث المفاهيم من الأبحاث الأصوليّة المهمّة؛ لما يترتّب عليه من ثمرات كثيرة لها انعكاساتها على عملية استنباط الفقيه للحكم الشرعيّ، وأوّل ما نبتدئ بحثنا في المفاهيم هو بيان حقيقة المفهوم وتعريفه.

تعريف المفهوم

عرّف علماء الأصول المفهوم[1] بأنّه: «مدلول التزاميّ يعبّر عن انتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء قيده».

وفي مقام بيان حقيقة المفهوم وما ذكر في تعريفه نطرح ثلاث نقاط تسهم في توضيح ذلك، ونحاول عرضها ممنهجة وفق ما جاء في عبارة السيّد الشهيد ﷺ:

النقطة الأولى: أنّ المفهوم مدلول التزاميّ، وحتّى تتّضح هذه النقطة لابدّ من الرجوع إلى ما قرّر في علم المنطق[2] من أنّ للفظ ثلاثة مداليل:

١ ـ المدلول المطابقي.

٢ ـ المدلول التضمّني.

٣ ـ المدلول الالتزامي.

---

(١) لابدّ من الالتفات إلى أنّ للمفهوم اصطلاحات متعدّدة، فقد يُطلق في علم النحو ويُراد به: معنى اللفظ، وقد يُطلق في علم المنطق ويعنى به: ما يقابل المصداق أي الصورة الذهنية المنتزعة من حقائق الأشياء (انظر **المنطق** للمظفّر: ص٧٢)، وكذلك يطلق في علم الأصول الذي هو مادّة بحثنا الآن.

(٢) راجع **المنطق** للمظفّر: ص٣٩ ـ ٤٠.

واللازم بدوره ينقسم إلى:

أ ـ لازم بيّن.

ب ـ لازم غير بيّن.

والبيّن منه: إمّا بيّن بالمعنى الأعمّ، أو بيّن بالمعنى الأخصّ[1].

وما هو شرط في الدلالة الالتزامية هو أن يكون اللازم بيّناً بالمعنى الأخصّ.

ولا نريد التعرّض إلى هذه الاصطلاحات والوقوف عندها لأنّ بحثها موكول إلى مظانّه في علم المنطق، وإنّما نريد التعرّف على أنّ المفهوم مدلول التزاميّ للّفظ.

النقطة الثانية: أنّ المفهوم هو ما يعبّر عن انتفاء الحكم المنطوق أي المذكور في الكلام عند انتفاء القيد، لا انتفاء حكم آخر.

توضيح ذلك: لو قال الشارع: «صلاة الجمعة واجبة»، وكان عندنا دليل آخر يثبت أنّ الواجب على المكلّف في اليوم والليلة خمس صلوات فقط، فسوف يدلّ قول الشارع المذكور بالمطابقة على وجوب صلاة الجمعة وبالالتزام على عدم وجوب صلاة الظهر؛ لقيام الدليل القطعيّ على عدم وجوب أكثر من خمس صلوات.

ولكن مع هذا لا يعتبر مثل هذا المدلول الالتزامي مفهوماً؛ وذلك لأنّه يدلّ على انتفاء حكم آخر غير الحكم المذكور في المنطوق. فالواجب في المنطوق هو صلاة الجمعة والمنتفي في المدلول الالتزامي هو وجوب صلاة

---

(١) اللازم البيّن بالمعنى الأخصّ: ما يلزم من تصوّره تصوّر ملزومه بلا حاجة إلى توسّط شيء آخر، بخلاف البيّن بالمعنى الأعمّ فإنّه يحتاج إلى تصوّر النسبة بين اللازم والملزوم ليحصل الجزم بالملازمة، راجع **المنطق** للمظفّر: ص٩٩.

الظهر، وهذا ليس مفهوماً، إنّما المفهوم هو المدلول الالتزامي الذي يعبّر عن انتفاء الحكم المستفاد من المنطوق عند انتفاء قيده لا انتفاء حكم آخر.

إن قلت: كيف يعبّر المدلول الالتزامي عن انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء واختلال قيده؟

قلت: إنّ ذلك يحصل بسبب الربط الخاصّ القائم بين مقدّم الكلام ومؤخّره، وهذا الربط الخاصّ هو الذي يؤدّي إلى انتفاء الحكم المستفاد من المنطوق عند انتفاء القيد، ففي الجملة الشرطية ـ مثلاً ـ هناك ربط خاصّ بين الجزاء والشرط يؤدّي إلى انتفاء الحكم الموجود في الجزاء عند انتفاء الشرط.

النقطة الثالثة: أنّ المفهوم هو ما يعبّر عن انتفاء طبيعيّ الحكم لا شخصه، وقد تقدّم في بحث «قاعدة احترازيّة القيود» بيان الفرق بين طبيعيّ الحكم وشخصه، ونعيد هنا ما يفيد في فهم الفرق فنقول:

لو قال المولى: «أكرم العالم» و«أكرم الفقير» اعتُبر هذان الوجوبان للإكرام وجوبين شخصيّين، فلو نظرنا إلى زيد ولم يكن عالماً لرأينا أنّه لا يشمله وجوب الإكرام الأوّل وينتفي عنه، ولكن لا يسمّى مثل هذا الانتفاء مفهوماً؛ لأنّ المنتفي هنا هو شخص الحكم بوجوب إكرام العالم، فيكون هذا تطبيقاً من تطبيقات قاعدة احترازيّة القيود، حيث إنّ مفادها هو أنّ ما قاله يريده، والمفروض أنّ المولى قد ذكر قيد «العلم». فما لم يكن عالماً فلا يجب إكرامه بهذا الوجوب، ولكن ربما يجب إكرامه بملاك كونه فقيراً، لو كان كذلك فعلاً. وعليه فسوف يشمله الوجوب الثاني للاكرام، فقاعدة احترازيّة القيود تنفي شخص الحكم الذي لم يتحقّق قيده فقط ولا تنفي سائر أفراد الوجوب الأخرى، ومثل هذا الانتفاء لا يعدّ مفهوماً.

وأمّا إذا قال المولى: «إذا جاء زيد فأكرمه» وكان الربط بين الجزاء والشرط بنحو يكون الجزاء ـ أي الإكرام ـ منتفياً بكلّ أفراده لو لم يتحقّق الشرط فسوف يكون للكلام مفهوم؛ لأنّ المنتفي عند عدم تحقّق الشرط هو طبيعيّ الحكم بكلّ أفراده، ومثل هذا الانتفاء هو ما يعبَّر عنه بالمفهوم.

فتلخّص ممّا تقدّم: أنّ المفهوم لابدّ من أن يشتمل على أمور ثلاثة:

١ ـ أن يكون مدلولاً التزاميّاً.

٢ ـ أن يعبّر عن انتفاء الحكم المنطوق لا حكم آخر.

٣ ـ أن يكون المنتفي طبيعيّ الحكم لا شخصه.

أضواء على النصّ

• قوله ﭬ: «**والمفهوم مدلول التزاميّ للكلام ولكن لا كلّ مدلول التزاميّ**».
بمعنى أنّ كلّ مفهوم مدلول التزاميّ، ولكن ليس كلّ مدلول التزاميّ مفهوماً، فالموجبة الكلية لا تنعكس بالعكس المستوي إلى موجبة كلّية وإنّما تنعكس إلى موجبة جزئية أي: بعض المدلول الالتزامي مفهوم.

• قوله ﭬ: «**فقولك: صلاة الجمعة واجبة**». هذا مثال للمدلول الالتزامي الذي لا يكون مفهوماً.

• قوله ﭬ: «**يدلّ بالدلالة الالتزامية على أنّ صلاة الظهر ليست واجبة**». توجد في الكلام مقدّمة مطويّة وهي أنّ هناك دليلاً قطعيّاً يدلّ على عدم وجوب أكثر من خمس صلوات على المكلّف في اليوم والليلة، وبدونه فلا تنافي بين وجوب صلاة الظهر والجمعة معاً.

• قوله ﭬ: «**على انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد**». بمعنى أنّ الشرط ـ وهو مجيء زيد ـ إذا لم يتحقّق، فلايجب إكرامه مطلقاً، لا بملاك المجيء ولا

بملاك آخر.

- قوله﵀: «**انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق**». قوله: «طبيعيّ الحكم»: في قبال شخص الحكم الذي يكون انتفاؤه تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود، وقوله «المنطوق»: في قبال انتفاء حكم آخر غير حكم المنطوق.

فإنّه في كلتا الحالتين ـ أي انتفاء شخص الحكم أو الحكم غير المنطوق ـ لايعبّر الانتفاء عن كونه مفهوماً.

ضابط المفهوم

وعلى ضوءِ ما ذكرناهُ في تعريفِ المفهومِ نواجهُ السؤالَ التالي: ما هو هذا النحوُ من الربطِ الذي يستلزمُ انتفاءَ الحكمِ عند الانتفاءِ؛ لكي نبحثَ بعدَ ذلك عن الجملِ التي يمكنُ القولُ بأنّها تدلُّ على ذلك النحوِ من الربط، وبالتالي يكونُ لها مفهومٌ؟

والمعروفُ أنّ الربطَ الذي يحقّقُ المفهومَ يتوقّفُ على ركنين أساسيين:

أحدُهما: أن يكونَ الربطُ معبّراً عن حالةِ لزومٍ عِلِّيٍّ تامٍّ انحصاريٍّ. وبكلمةٍ أخرى: أن يكونَ من ارتباطِ المعلول بعلّتِه المنحصرة. إذ لو كانَ الربطُ بين الجزاءِ والشرطِ مثلاً مجرّدَ اتّفاقٍ بدونِ لزوم، أو لزوماً بدونِ علّيّةٍ، أو علّيّةً بدون انحصارٍ؛ لِتوفُّرِ علّةٍ أخرى، لَمَا انتفى مدلولُ الجزاءِ بانتفاءِ ما ارتبطَ به في الجملةِ من شرطٍ؛ لإمكانِ وجودِه بعلّةٍ أخرى.

والركنُ الآخرُ: أن يكونَ المرتبطُ بتلك العلّةِ المنحصرةِ طبيعيَّ الحكمِ وسنخَه، لا شخصَه، لكي ينتفيَ الطبيعيُّ بانتفاءِ تلك العلّةِ لا الشخصُ فقط؛ لما عرفتَ سابقاً من أنّ المفهومَ لا يتحقّقُ إلّا إذا كان الربطُ مستلزماً لانتفاءِ طبيعيِّ الحكم المنطوقِ بانتفاءِ القيد.

ونلاحظُ على الركن الأولِ من هذين الركنين:

أوّلاً: أنّ كونَ المرتبطِ به الحكمُ علّةً تامّةً ليس أمراً ضروريّاً لإثباتِ المفهوم، بل يكفي أن يكونَ جزءَ العلّةِ إذا افترضنا كونَه جزءاً لعلّةٍ منحصرة. فالمهمُّ من ناحيةِ المفهومِ الانحصارُ، لا العليةُ.

وثانياً: أنّ الجملةَ الشرطيةَ مثلاً إذا أفادَتْ كونَ الجزاءِ ملتصقاً بالشرطِ ومتوقّفاً عليه، كفى ذلك في إثباتِ الانتفاءِ عند الانتفاءِ ولو لم يكنْ فيها ما يثبتُ علّيّةَ الشرطِ للجزاء أو كونَه جزءَ العلّة، بل وحتّى لو لم يكنْ فيها ما يدلُّ على اللزوم، ولهذا لو قلنا: «إنّ مجيءَ زيدٍ متوقّفٌ صدفةً على مجيءِ عمرٍو»، لدلَّ ذلك على عدم مجيءِ زيدٍ في حالةِ عدمِ مجيءِ عمرٍو، فليستْ دلالةُ الجملةِ على اللزومِ العلّيِّ الانحصاريِّ هي الأسلوبَ الوحيدَ لدلالتِها على المفهوم، بل يكفي بدلاً عن ذلك دلالتُها على الالتصاقِ والتوقُّفِ، ولو صدفةً من جانبِ الجزاء.

الشرح

ذكرنا في تعريف المفهوم أنّه لابدّ من وجود ربط خاصّ بين الحكم وطرفه، ففي الجملة الشرطيّة كقولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه» يوجد حكم وهو وجوب الإكرام، ويوجد طرف الحكم وهو القيد أي مجيء زيد، ولكي تفيد الجملة الشرطيّة المفهوم لابدّ من وجود ربط خاصّ بين الحكم وطرفه بحيث يؤدّي انتفاء القيد إلى انتفاء الحكم المرتبط به.

وعلى هذا الأساس ينبثق تساؤل مهمّ مفاده: ما هو ذلك النحو الخاصّ من الربط الذي يحقّق لنا المفهوم ويفيد انتفاء الحكم عند انتفاء قيده؟

الإجابة عن هذا التساؤل هي مادّة بحثنا في ضابط المفهوم الذي نتناوله تارةً على مبنى مشهور الأصوليّين، وأخرى على مبنى السيّد الشهيدﷺ.

ضابط المفهوم عند مشهور الأصوليّين

لابدّ أن يعلم أوّلاً أنّ هناك أقساماً متعدّدة من الربط، منها:

١ ـ الربط الاتّفاقي، كما لو كان زيد لا يفارق عمراً في المجيء إلى الدرس.

٢ ـ الربط بين معلولين لعلّة ثالثة، كما لو فرضنا أنّ النار علّة لمعلولين هما: الإحراق والإضاءة، فبين الإحراق والإضاءة ربط وتلازم وذلك لأنّهما معلولان لعلّة ثالثة.

٣ ـ الربط العلّي، وهو الربط الحاصل بين العلّة والمعلول.

هذه نماذج على سبيل المثال لا الحصر تفيد الربط بين شيئين، والسؤال المُثار هنا: أيّ نوع من أنواع الربط يحقّق لنا انتفاء الحكم عند انتفاء قيده؟

في مقام الإجابة عن هذا التساؤل نقول: إنّ المعروف بين الأصوليّين هو أنّ الربط الذي يحقّق لنا المفهوم لابدّ من اشتماله على ركنين أساسيّين:

الركن الأوّل: أن يكون الربط معبّراً عن حالة لزوم علّي انحصاريّ بين الحكم وطرفه، ففي هذا الركن أمور ثلاثة: اللزوم؛ العلّية؛ الانحصار.

ويمكن توضيح هذا الركن من خلال تطبيقه على الجملة الشرطيّة مثلاً [1]، فلو قال المولى: «إذا جاء زيد فأكرمه» فإنّ هذه الجملة لكي تفيد المفهوم لابدّ من لزوم بين الشرط والجزاء، ولكن ليس مطلق اللزوم حتّى لو كان اتّفاقياً أو بين معلولين لعلّة ثالثة، وإنّما هو لزوم علّي بمعنى أنّ الشرط علّة للجزاء، ولابدّ أن يكون هذا اللزوم العلّي انحصاريّاً، أي: أنّ الشرط علّة تامّة ومنحصرة للجزاء وليس لها بديل، فإنّ بعض المعلولات يمكن أن يوجد من خلال أسباب متعدّدة كالحرارة ـ مثلاً ـ فإنّها توجد بالنار أو الشمس أو الكهرباء، وعليه ففي مثل هذه الحالة لا يمكن الحكم بانتفاء الحرارة عند انتفاء أحد أسبابها كالنار؛ إذ ربما توجد عن طريق علّة أخرى، ومن ثمّ لا يمكن استفادة المفهوم بخلاف ما لو كانت العلّة علّة منحصرة فإنّ انتفاءها يؤدّي إلى انتفاء معلولها قطعاً.

إذاً: لابدّ لاستفادة المفهوم من كون الربط بين الحكم وطرفه معبّراً عن:

أوّلاً: لزوم بين الحكم وطرفه أو الشرط والجزاء في الجملة الشرطيّة.

ثانياً: أن يكون الشرط علّة للجزاء.

ثالثاً: أن يكون الشرط علّة منحصرة للجزاء.

هذا كلّه في الركن الأوّل الذي ينبغي تحققه في الربط الخاصّ المحقّق للمفهوم.

---

(١) قلنا «مثلاً»؛ باعتبار أنّ كلامنا هو في مطلق المفهوم لا في مفهوم الجملة الشرطيّة فقط.

الركن الثاني: أن يكون المرتبط بالشرط هو طبيعيّ الحكم وسنخه ونوعه لا شخصه، بمعنى أنّ انتفاء القيد يؤدّي إلى انتفاء طبيعيّ الحكم، فمثلاً: لو قيل: «إذا جاء زيد فأكرمه» وكان الحكم المنتفي عند انتفاء الشرط هو شخص الإكرام بملاك المجيء فقط، ففي هذه الحالة لا يمكن استفادة المفهوم؛ إذ ربّما يجب إكرامه بملاك العلم أو الفقر أو غيرهما، وعليه فلأجل استفادة المفهوم لابدّ من أن يكون الربط الخاصّ بين الحكم وطرفه ربطاً بين طبيعيّ الحكم وقيده لكي ينتفي طبيعيّ الحكم عند انتفاء القيد.

فتلخّص من بيان هذين الركنين أنّ ضابط المفهوم هو: «وجود ربط لزومي عِلّي انحصاري بين طبيعيّ الحكم وطرفه».

ضابط المفهوم عند السيّد الشهيد

ما تقدّم بيانه لضابط المفهوم هو المشهور عند الأصوليّين، وأمّا بناءً على مختار السيّد الشهيدﷺ، فهو وإن كان يؤمن بالركن الثاني ولا يرى غباراً عليه إلّا أنّه ناقش في الركن الأوّل بمناقشتين:

الأولى: إنّ كون الشرط وطرف الحكم علّة تامّة انحصارية للحكم والجزاء ليس ضروريّاً، فطرف الحكم يكفي أن يكون جزء علّة منحصرة لكي يتحقّق المفهوم، فلو كان المعلول لا يتحقّق إلّا بوجود علّته المركّبة من عدّة أجزاء: وجود المقتضي، ووجود الشرط، وعدم المانع، فيكفي أن يكون طرف الحكم جزء علّة منحصرة لتحقّق المطلوب وحصول المفهوم.

إذاً: لا يشترط أن يكون القيد علّة تامّة، بل يكفي أن يكون جزء علّة، نعم لابدّ من الانحصار، فما يجب التركيز عليه هو الانحصار لا العلّية التامّة.

الثانية: في كون التلازم ضروريّاً، وفي هذه المناقشة ينكر المصنّفﷺ ضرورة التلازم المدّعى من قبل مشهور الأصوليّين في الركن الأوّل، وهو ترقٍّ عن المناقشة الأولى. ففي الأولى أنكر ضرورة العلّية التامّة، واكتفى بأن يكون طرف الحكم جزء علّة ولكنّه لم ينكر التلازم بين الحكم وطرفه، بينما في مناقشته الثانية يريد إنكار ضرورة التلازم بين علّية الشرط ومعلوليّة الحكم.

ففي جملة الشرط ـ مثلاً ـ يكفينا أن يكون الجزاء ملتصقاً بالشرط ولا ينفكّ أحدهما عن الآخر لسبب من الأسباب[1]. فنفس هذا الالتصاق وعدم الانفكاك بين الشرط والجزاء كافٍ في تحقّق المفهوم وإثبات انتفاء الحكم عند انتفاء طرفه، ولا يشترط أن يكون بينهما تلازم أصلاً، فضلاً عن كون الشرط علّة للجزاء أو جزء علّة له.

فتلخّص إلى هنا: أنّ المهمّ في تحقّق المفهوم ـ حسب ما يراه السيّد الشهيد ﷺ ـ هو وجود ربط انحصاريّ بين الحكم وطرفه ولا يشترط العلّية ولا اللزوم، بل يكفي الالتصاق بينهما وعدم الانفكاك سواء كان عدم الانفكاك ناشئاً من تلازم عليّ أم من سبب آخر كالصدفة والاتّفاق مثلاً.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**ما هو هذا النحو من الربط**». تقدّم منّا القول بأن ليس كلّ ربط يحقّق لنا المفهوم، وإنّما هناك ربط خاصّ بين الحكم وطرفه، وعليه فلابدّ من التعرّف على ضابط ذلك الربط الخاصّ.
- قولهﷺ: «**والمعروف أنّ الربط الذي يحقّق لنا المفهوم**». قوله «المعروف»

(١) منشأ عدم الانفكاك قد يكون لأجل التلازم بينهما وقد يكون لأجل شيء آخر كالاتّفاق مثلاً.

إشارة إلى أنّ ما ذكر من ركنين في ضابط المفهوم إنّما هو على مبنى مشهور الأصوليّين، وأمّا بالنسبة إلى مختار السيّد الشهيد ﷺ فهو لا يقبل الركن الأوّل كما بيّنا.

- قوله ﷺ: «**لو كان الربط بين الجزاء والشرط مثلاً**». قال «مثلاً» لأنّ بحثنا ليس في مفهوم الجملة الشرطية فقط، وإنّما في المفهوم مطلقاً ومفهوم الجملة الشرطية أحد مصاديق المفاهيم ليس إلّا.
- قوله ﷺ: «**إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط مثلاً مجرّد اتّفاق**». كما في الربط القائم بين اللفظ والمعنى، فهو ربط اتّفاقي لا لزوم فيه.
- قوله ﷺ: «**أو كان لزوماً بدون علّية**». أي: كانا معلولي علّة ثالثة، فبين المعلولين لعلّة ثالثة تلازم، مع أنّ أحدهما ليس علّة للآخر.
- قوله ﷺ: «**بل يكفي أن يكون**». أي: المرتبط به وهو طرف الحكم.
- قوله ﷺ: «**إثبات الانتفاء عند الانتفاء**». أي: انتفاء الحكم عند انتفاء ما يرتبط به.
- قوله ﷺ: «**لو لم يكن فيها**». أي: في الجملة الشرطية.
- قوله ﷺ: «**بدلاً عن ذلك**». أي: عن اللزوم العلّي الانحصاري.

مفهوم الشرط

مِن أهمِّ الجملِ التي وقعَ البحثُ عن مفهومِها: الجملةُ الشرطية. ولاشكَّ في دلالتِها على ربطِ الجزاءِ بالشرط، وإن وقعَ الاختلافُ في الدالِّ على هذا الربطِ. فالرأيُ المعروفُ أنّ أداةَ الشرطِ هي الدالّةُ على الربطِ وضعاً.

وخالفَ في ذلك المحقّقُ الأصفهانيُّ، إذ ذهبَ إلى أنّ الأداةَ موضوعةٌ لإفادةِ أنّ مدخولَهَا «أي: الشرط» قد افتُرِضَ وقُدِّرَ على نهجِ الموضوعِ في القضيةِ الحقيقية، وأمّا ربطُ الجزاءِ بالشرط وتعليقُه عليه فهو مستفادٌ من هيئةِ الجملةِ وما فيها من ترتيبٍ للجزاءِ على الشرط.

وعلي أيِّ حالٍ يتّجهُ البحثُ حولَ ما إذا كان هذا الربطُ المستفادُ من الجملةِ الشرطية بينَ الجزاءِ والشرطِ يفي بإثباتِ المفهومِ أو لا؟ وفي هذا المجال نواجهُ سؤالينِ على ضوءِ ما تقدَّمَ مِن الضابطِ لإثباتِ المفهوم:

أوّلاً: هل المعلَّقُ طبيعيُّ الحكم أو شخصُه؟

ثانياً: هل يستفادُ مِن الجملةِ أنّ الشرطَ علّةٌ منحصرةٌ للمعلَّق؟

وفيما يتّصلُ بالسؤالِ الأوّلِ يقالُ عادةً: بأنّ المعلَّقَ طبيعيُّ الحكمِ لا الشخصُ، وذلك بإجراءِ الإطلاقِ وقرينةِ الحكمةِ في مفادِ هيئةِ

جملةِ الجزاءِ، فإنّ مفادَها هو المحكومُ عليه بالتعليق، ومقتضى الإطلاقِ أنّه لُوحِظَ بنحوِ الطبيعيِّ لا بنحوِ الشخص. ففي جملةِ «إذا جاءَ زيدٌ فأكرمْه» نثبتُ بالإطلاق أنّ مفادَ «أكرم» طبيعيُّ الوجوبِ المفادُ بنحو المعنى الحرفيِّ والنسبةِ الإرسالية.

وفيما يتّصلُ بالسؤالِ الثاني قد يقالُ: إنّ أداةَ الشرطِ موضوعةٌ لغةً للربطِ العلّيِّ الانحصاريِّ بينَ الشرطِ والجزاء.

ولكن يورَدُ على ذلكَ عادةً: بأنّها لو كانت موضوعةً على هذا النحوِ، لزمَ أن يكونَ استعمالُها في موردِ كونِ الشرطِ علّةً غيرَ منحصرةٍ مجازاً، وهو خلافُ الوجدان.

ومن هنا اتّجهُ القائلونَ بالمفهومِ إلى دعوى أخرى وهي: أنّ اللزومَ مدلولٌ وضعيٌّ للأداة، والعلّيّةَ مستفادةٌ من تفريعِ الجزاءِ على الشرطِ بالفاءِ الثابتةِ حقيقةً أو تقديراً، وأمّا الانحصارُ فيثبتُ بالإطلاق؛ إذ لو كان للشرطِ بديلٌ يتحقّقُ عِوضاً عنه في بعضِ الأحيانِ، لكان لابدَّ من تقييدِ الشرطِ المذكورِ في الجملةِ بذلك البديلِ بحرفِ «أو» ونحوها، فيقالُ مثلاً: «إن جاءَ زيدٌ أو مرضَ فأكرمْه». فحيث لم يُذكرْ ذلكَ وأُلقيَ الشرطُ مطلقاً، ثبتَ بذلك عدمُ وجودِ البديلِ، وهو معنى الانحصارِ .

الشرح

بعد أن بيّن السيّد الشهيد‏ تعريف المفهوم وضابطه شرع في بيان الجمل التي ادّعي أنّ لها مفهوماً ليتسنّى بحثها وتحقيق القول فيها، وهي ثلاث:

١ ـ الجملة الشرطيّة.

٢ ـ الجملة الوصفيّة.

٣ ـ الجملة الغائية والاستثنائيّة.

مفهوم الشرط

من أهمّ الجمل التي وقع الكلام فيها بين الأصوليّين في أنّ لها مفهوماً هي الجملة الشرطيّة، وهي الجملة المصدّرة بأداة من أدوات الشرط.

وقبل بيان حقيقة ذلك، نبيّن مسألتين:

الأولى: دلالة الجملة الشرطية على ربط الجزاء بالشرط.

الثانية: الدالّ على ذلك الربط.

أمّا ما يخصّ المسألة الأولى، فلا شكّ في أنّ هناك ربطاً خاصّاً بين الشرط والجزاء في الجملة الشرطية، فإنّ الإنسان يحسّ بوجدانه العرفي واللغوي بالفرق بين ما إذا قيل: «مجيء زيد سبب لوجوب إكرامه» التي هي جملة حملية، وبين ما إذا قيل: «إذا جاء زيد فيجب إكرامه» التي هي جملة شرطيّة، فالوجدان العرفي واللغوي ـ كما قلنا ـ يفهم من الثانية أنّ ربطاً خاصّاً قد حصل بين الجزاء والشرط بنحو يؤدّي انتفاء الشرط (مجيء زيد) إلى انتفاء

الجزاء (وجوب الإكرام).

وأمّا ما يخصّ المسألة الثانية ـ وهي بيان الدالّ على الربط المدّعى بين الجزاء والشرط ـ فهو بحث ينفرد به الأصولي عن اللغوي وغيره، فإنّ غير الأصولي يكتفي بالإشارة إلى أنّ هناك ربطاً خاصّاً بين الجزاء والشرط، وليس من شأنه بيان الدال على ذلك الربط.

وعلى أيّ حال، فإنّ في المسألة رأيين:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه مشهور الأصوليّين من أنّ الدالّ على الربط الخاصّ بين الجزاء والشرط هو أداة الشرط بدعوى أنّها وُضعتْ لغةً للدلالة على ربط الجزاء بالشرط، بنحو إذا انتفى الشرط ينتفي الجزاء، فإذا قيل: «إذا جاء زيد فأكرمه» تكون أداة الشرط «إذا» دالّة على الربط الخاصّ بين الجزاء والشرط.

الرأي الثاني: ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني[١]، وهو أنّ الدالّ على الربط الخاصّ هو هيئة الجملة الشرطيّة، فقد تقدّم[٢] أنّ المعنى الحرفي له مصاديق منها الحروف ومنها هيئات الجمل، والهيئات على عدّة أنحاء فإنّ الهيئة الموجودة في الجملة الشرطية تختلف عن الهيئة الموجودة في الجملة الفعلية أو الجملة الاسميّة المكوّنة من المبتدأ والخبر.

والمحقّق الأصفهاني يقول: إنّ نفس هيئة الجملة الشرطيّة هي هيئة خاصّة يتقدّم فيها الشرط ثمّ تأتي فاء التفريع ثمّ الجزاء، وهذه الهيئة التي هي معنى حرفيّ هي الدالّة على ذلك الربط الخاصّ بين الجزاء والشرط، وأمّا أداة الشرط فلا تدلّ على الربط الخاصّ وإنّما ينحصر دورها في أنّها تفترض

(١) **نهاية الدراية**: ج١، ص٣٥٤.

(٢) في بحث «تصنيف اللغة».

أنّ الشرط مقدّر الوجود على نهج الموضوع في القضية الحقيقيّة لا القضية الخارجيّة[١].

والسيّد الشهيد ﵀ ذكر الرأيين ولم يرجّح أحدهما تاركاً ذلك إلى بحوث الحلقة الثالثة.

وبعد اتّضاح الأمرين المتقدّمين نعود إلى صلب الموضوع الأساسي الذي عقد لأجله هذا البحث، وهو الإجابة على تساؤل مفاده: هل يوجد للجملة الشرطيّة مفهوم؟ والجواب على ذلك يرتبط بوجود ضابط المفهوم في الجملة الشرطية وعدمه، فعلى الأوّل يكون لها مفهوم بخلاف الثاني، وهذا ما سيتّضح في البحث الآتي.

الجملة الشرطيّة وضابط المفهوم

تقدّم في البحث السابق (ضابط المفهوم) أنّ هناك ركنين يتألّف منهما الضابط، هما:

١ ـ اللزوم العلّي الانحصاري.

٢ ـ أن يكون المعلّق على الشرط هو طبيعيّ الحكم لا شخصه.

والملاحظ هنا أنّ السيّد الشهيد ﵀ وإن كان قد ناقش ـ سابقاً ـ في الركن الأوّل، إلّا أنّه يجري هنا مجرى المشهور ومن ثمّ يكون إثبات المفهوم

---

(١) الفرق بين القضية الحقيقيّة والخارجيّة يكمن في: أنّ الموضوع في القضية الحقيقيّة يؤخذ على نحو مقدّر الوجود سواء كان موجوداً خارجاً بالفعل أم لا، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران: ٩٧) فمتى ما وجد المستطيع يجب عليه الحجّ حتّى لو لم يكن موجوداً وقت صدور الخطاب من الشارع، وأمّا الموضوع في القضيّة الخارجيّة فيؤخذ بنحو محقّق الوجود كأن ينظر الشارع إلى أناس موجودين في الخارج ويوجّه خطابه لهم.

في الجملة الشرطيّة متوقّفاً على توفّر كلا الركنين فيها، ونحن نبدأ أوّلاً بالكلام عن الركن الثاني تماشياً مع عبارة السيّد الشهيد ﷺ في المتن.

فنقول: إذا قيل «إن جاء زيد فأكرمه» فقد ذكر الأصوليّون أنّ الجزاء المعلّق على الشرط في الجملة الشرطيّة هو طبيعيّ الحكم لا شخصه، وذلك بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في هيئة جملة الجزاء «فأكرمه»؛ إذ لو كان عدم المجيء سبباً لانتفاء شخص الإكرام بهذا الوجوب فقط ويجب إكرامه بوجوب آخر لكان على المولى بيان ذلك القيد.

بعبارة أخرى: قد تقدّم في بحث الإطلاق أنّ قرينة الحكمة التي تثبت لنا الإطلاق قرينة حاليّة سياقيّة مبتنية على ظهور حال المتكلّم في أنّ ما لا يقوله لا يريده جدّاً، وعليه إذا قال المولى: «إن جاء زيد فأكرمه» فإنّ معناه أنّ زيداً ما لم يأتِ فلا يجب إكرامه، ولو سألنا: هل عدم وجوب إكرامه هو عدم وجوب الإكرام بهذا الوجوب فقط وإن كان يجب إكرامه بوجوب آخر، أو لا يجب إكرامه أصلاً؟

والجواب: إنّ مراد المولى لو كان عدم وجوب الإكرام بهذا الوجوب فقط لكان عليه أن يبيّن ذلك؛ كأن يقول: «لايجب إكرامه بهذا الوجوب المستفاد من المنطوق»، وحيث إنّه لم يبيّن فهو إذاً يريد عدم وجوب الإكرام مطلقاً سواء كان بهذا الوجوب أم بوجوب إكرام آخر، وهذا يعني أنّ المنتفي هنا طبيعيّ وجوب الإكرام لا شخصه.

ومن الملاحظ أنّ الإطلاق الذي أجريناه لإثبات كون المنتفي عند انتفاء الشرط طبيعيّ الحكم هو إطلاق في هيئة الجزاء لا في مادّته، أي هيئة «أكرم» في المثال، ومن المعلوم أنّ الهيئة معنىً حرفيّ. وهذه إحدى ثمرات القول بإمكان جريان الإطلاق في المعاني الحرفية، خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الأنصاري.

والحاصل: أنّ الحكم المنتفي عند انتفاء الشرط في الجملة الشرطية هو طبيعيّ الحكم، وهو يعني تماميّة الركن الثاني من أركان ضابط المفهوم.

وأمّا تماميّة الركن الأوّل فهي تتوقّف على إمكان تصوير اللزوم العلّي الانحصاري في الجملة الشرطية وبيان الدالّ عليه، فنقول:

توجد في مقام تصوير الدالّ على اللزوم العلّي الانحصاري دعويان:

الأولى: أن يكون الدالّ هو أداة الشرط، بدعوى أنّها وضعت لغة لإفادة كون الشرط علّة تامّة منحصرة للجزاء، وبهذا يكون الركن الأوّل تامّاً.

ولكن يرد عليها: أنّ لازم كون أداة الشرط موضوعةً لغةً لإفادة اللزوم العلّي الانحصاري أن يكون استعمالها في موارد لا يكون الشرط فيها علّة منحصرة للجزاء استعمالاً مجازياً، مع أنّ ذلك خلاف الوجدان، إذ إنّنا لا نشعر بالمجازيّة حتّى لو استعملت فيما ذكر من موارد، بل يكون استعمالها استعمالاً حقيقياً، فالدعوى الأولى غير تامّة إذاً.

الثانية: أن يكون الدالّ على الركن الأوّل في الجملة الشرطيّة متعدّداً عبر ثلاثة دوالّ:

١ ـ دالّ على اللزوم.

٢ ـ دالّ على العلّية.

٣ ـ دالّ على الانحصار.

أمّا الدالّ على الملازمة بين الشرط والجزاء فهو أداة الشرط؛ بدعوى أنّها وُضعت لغةً لإفادة اللزوم بينهما في الجملة الشرطيّة[1]، وأمّا الدالّ على

---

(١) ولكنّ هذه الدعوى ليست بتامّة أيضاً؛ لأنّ لازمها أن يكون استعمال الأداة في موارد لا تلازم فيها ـ وإنّما عدم انفكاك بين الجزاء والشرط ـ استعمالاً مجازياً، مع أنّنا لا نشعر بالمجازية بالوجدان. وتحقيق الحال في هذه الدعوى موكول إلى الحلقة الثالثة.

العلّية فهو «الفاء» الموجودة في الجزاء حقيقةً أو تقديراً في الكلام، ولذا قيل: إنّ الفاء تفيد الترتيب، أي: ترتيب الجزاء على الشرط، والذي يعني أنّ الجزاء معلول للشرط.

وأمّا الدالّ على الانحصار فهو إجراء الإطلاق ومقدّمات الحكمة في الشرط، فإنّ المولى إذا قال: «إن كان زيد عالماً فأكرمه» فهو يدلّ على أنّ العلّة المنحصرة لوجوب إكرام زيد هو العلم، ولو كان المولى يرى أنّ وجوب إكرامه يتحقّق بعلّة أخرى بديلة كالعدالة ـ مثلاً ـ لكان عليه بيانها؛ كأن يقول: «إن كان زيد عالماً أو عادلاً فأكرمه»، وحيث إنّه لم يبيّن ولم يقل: «أو عادلاً» فهذا يعني أنّه لا يرى العدالة علّة أخرى لوجوب إكرام زيد وإلّا كان عليه ذكرها. وحيث إنّه لم يذكرها في الجملة الشرطيّة كبديل عن العلم بحرف «أو» ونحوه، انحصر علّة وجوب إكرام زيد بالعلم.

فتلخّص من هذه الدعوى: أنّ الدالّ على اللزوم هو أداة الشرط، والدالّ على العلّية فاء التفريع الداخلة على الجزاء، والدال على الانحصار إجراء الإطلاق في الشرط.

فاتّضح من خلال ما بيّناه تماميّة ضابط المفهوم بركنيه في الجملة الشرطية، وعليه يكون لها مفهوم يعبّر عن انتفاء طبيعيّ الجزاء عند انتفاء الشرط.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**ولا شكّ في دلالتها على ربط الجزاء بالشرط**». والدليل على ذلك الوجدان، فهو الذي دلّنا على الربط وإن كنّا لم نقف على حقيقة الدالّ على الربط بين الجزاء والشرط.

- قوله‌ﺗﺘﺘ: «**إنّ الأداة موضوعة لإفادة أنّ مدخولها ـ أي الشرط ـ**». ولأجل ذلك سمّيت الأدوات التي تدخل على الشرط في الجملة الشرطية بأدوات الشرط؛ لأنّها تدخل على الشرط مباشرةً.
- قوله‌ﺗﺘﺘ: «**قد افترض وقدّر على نهج الموضوع في القضيّة الحقيقيّة**». فكما أنّنا في القضية الحقيقيّة نقدّر الموضوع وإن لم يكن محقّقاً في الخارج، فكذلك الحال في أداة الشرط فهي تفيد أنّ الشرط مقدّر الوجود.
- قوله‌ﺗﺘﺘ: «**على ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم**». وهو ضابط المشهور، لا ما اختاره السيّد الشهيد ﺗﺘﺘ الذي ناقش في الركن الأوّل من ركني الضابط.
- قوله‌ﺗﺘﺘ: «**علّة منحصرة للمعلّق**». أي: الجزاء.
- قوله‌ﺗﺘﺘ: «**وذلك بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزاء**». وهو متوقّف على القول بأنّ المعنى الحرفي قابل للإطلاق والتقييد.
- قوله‌ﺗﺘﺘ: «**ولكن يورد على ذلك بأنّها**». أي: أداة الشرط.

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

يوجدُ في الجملةِ الشرطيةِ «إن جاءَ زيدٌ فأكرمْه» حكمٌ وهو وجوبُ الإكرام، وشرطٌ وهو المجيءُ، وموضوعٌ ثابتٌ في حالتَي وجودِ الشرطِ وعدمِه وهو زيدٌ. وفي هذهِ الحالةِ يثبتُ مفهومُ الشرطِ تبعاً لما تقدَّمَ من بحوث.

ولكننا أحياناً نجدُ أنّ الشرطَ يساوقُ وجودَ الموضوع، ويعني تحقيقَه على نحوٍ لا يكونُ في الجملةِ الشرطيةِ موضوعٌ محفوظٌ في حالتي وجودِ الشرط وعدمِه، كما في قولنا: «إذا رُزقتَ ولداً فاختِنْه»، وفي مثلِ ذلك لا مجالَ للمفهوم؛ إذ معَ عدمِ الشرطِ لا موضوعَ لكي تدلَّ الجملةُ على نفيِ الحكم عنه، ويسمّى الشرطُ في حالاتٍ من هذا القبيلِ بالشرطِ المسوقِ لتحقُّقِ الموضوع.

الشرح

نتعرّض في هذا البحث إلى حالة يكون فيها الشرط في الجملة الشرطية عين الموضوع، وهو الشرط المسمّى بـ «الشرط المسوق لتحقيق الموضوع»، لنعرف هل للجملة الشرطيّة في مثل هذه الحالة مفهوم؟

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

توجد في الجملة الشرطيّة حالتان:

الأولى: أن تكون الجملة الشرطيّة من قبيل: «إن جاء زيد فأكرمه»، ففي هذه الجملة يوجد شرط هو المجيء، وجزاء هو وجوب الإكرام، وموضوع وهو زيد. ومن الملاحظ في مثل هذه الحالة أنّ الموضوع منفصل عن الشرط ومحفوظ في حالتي وجود الشرط وعدمه، غاية الأمر أنّه في حالة تحقّق الشرط سوف يترتّب عليه وجوب إكرامه وإلّا فلا، وهو معنى المفهوم؛ إذ عند عدم مجيء زيد ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام عنه، وما تقدّم من ثبوت المفهوم للجملة الشرطيّة كان ناظراً إلى هذه الحالة.

الثانية: أن تكون الجملة الشرطيّة من قبيل: «إذا رزقت ولداً فاختنه»، ففي هذه الجملة يوجد شرط هو رزق الولد، وجزاء هو وجوب الختن، وموضوع هو الولد، والملاحظ في هذه الحالة أنّ الشرط والموضوع شيء واحد، فإن رزق الولد هو عين الولد، فلا يمكن تصوّر وجود الموضوع (الولد) في حالتي تحقّق الشرط (رزق الولد) وعدمه. وبعبارة أخرى: إنّ الشرط هو الذي يحقّق لنا الموضوع.

والسؤال: هل المفهوم ثابت في مثل هذه الحالة كما كان ثابتاً في الحالة الأولى؟

نقول في الجواب: إنّ الجملة الشرطيّة في هذه الحالة ليس لها مفهوم؛ لأنّنا نريد بالمفهوم أن نثبت انتفاء طبيعيّ الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط، وهذا يعني أنّ الموضوع لابدّ من وجوده في حالة عدم تحقّق الشرط ليتمّ نفي الحكم عنه، وليس الأمر كذلك في الحالة الثانية، إذ مع انتفاء الشرط لا وجود للموضوع ليتمّ نفي الحكم عنه، ومن المعلوم أنّ الحكم ينتفي بانتفاء موضوعه فلا يبقى مجال للمفهوم لأنّه يصبح سالباً بانتفاء الموضوع.

الخلاصة: أنّ الجملة الشرطيّة التي يكون فيها الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع ليس لها مفهوم؛ لعدم وجود الموضوع في حالة انتفاء الشرط، ليتمّ نفي الحكم عنه.

أضواء على النصّ

- قوله: «**ويعني تحقيقه**». أي: أنّ الشرط محقّق للموضوع.
- قوله: «**إذا رزقت ولداً فاختنه**». فالشرط رزق الولد، والموضوع هو الولد، وهما شيء واحد، وليسا من قبيل المجيء وزيد في قولنا: «إذا جاء زيد فأكرمه».

مفهوم الوصف

إذا قُيّدَ متعلّقُ الحكمِ أو موضوعُه بوصفٍ معيّن، كما في «أكرِمْ الفقيرَ العادلَ» فهل يدلُّ التقييدُ بوصفِ العادلِ على المفهوم؟

قد يقالُ بثبوتِ المفهومِ لأحدِ الوجهينِ التاليين:

الأوّلُ: أنّه لو كان يجبُ إكرامُ الفقيرِ العادلِ والفقيرِ غيرِ العادلِ معاً، فهذا يعني أنّ العدالةَ ليس لها دخلٌ في موضوعِ الحكمِ بالوجوبِ، مع أنّ أخذَ قيدٍ في الخطابِ ظاهرٌ عرفاً في أنّه دخيلٌ في الحكم.

ويردُ على ذلك: أنّ دلالةَ الخطابِ على دخلِ القيدِ لاشكَّ فيها، ومردُّها إلى ظهورِ حالِ المتكلّمِ في أنّ كلَّ ما يُبيَّنُ بالكلامِ في مرحلة المدلولِ التصوُّريِّ فهو داخلٌ في نطاق المراد الجدّيِّ، وحيث إنّ الوصفَ قد بُيّنَ في مرحلةِ المدلولِ التصوّريِّ بوصفه قيداً، فيثبتُ بذلك أنّه دخيلٌ في موضوعِ الحكمِ المرادِ جدّاً، وعلى أساسِ ذلك قامتْ قاعدةُ احترازيةِ القيودِ كما تقدَّمَ، غير أنّ ذلك إنّما يقتضي دخلَ الوصفِ في شخصِ الحكم، وانتفاءَ هذا الشخصِ الذي سيقَ الكلامُ لإبرازِه بانتفاءِ الوصف، لا انتفاءَ طبيعيِّ الحكم، وما نقصدُه بالمفهومِ انتفاءُ الطبيعيِّ.

الثاني: أنّه لو كان يجبُ إكرامُ الفقيرِ العادلِ والفقيرِ غيرِ العادلِ

ولو بفردينِ من الوجوبِ وبجَعْلينِ، لما كانت هناك فائدةٌ في ذكر المولى لقيدِ العدالةِ؛ لأنّه لو لم يذكرهُ وجاءَ الخطابُ مطلقاً لما أضرَّ بمقصودِه، وإذا لم تكنْ هناك فائدةٌ في ذكر القيدِ كان لغواً، فيتعيّنُ ـ لصيانةِ كلامِ المولى عن اللغويةِ ـ أن يُفترَضَ لذكرِ القيدِ فائدةٌ، وهي التنبيهُ على عدمِ شمولِ الحكمِ للفقيرِ غيرِ العادلِ، فيثبتُ المفهومُ.

وهذا البيانُ وإن كان متّجهاً، ولكنّه إنما يقتضي نفيَ الثبوتِ الكلّيِّ الشاملِ للحكمِ في حالاتِ انتفاءِ الوصف، ولا ينفي ثبوتَه في بعضِ الحالاتِ مع انتفائِه في حالاتٍ أخرى؛ إذ يكونُ لذكرِ القيدِ عندئذٍ فائدةٌ وهي التحرّزُ عن هذه الحالاتِ الأخرى، لأنه لو لم يُذكرْ لشملَ الخطابُ كلَّ حالاتِ الانتفاء.

فالوصفُ إذاً له مفهومٌ محدودٌ، ويدلُّ على انتفاءِ الحكم بانتفاء الوصفِ على نحو السالبةِ الجزئية، لا على نحو السالبةِ الكلّية.

وينبغي أن نلاحِظَ في هذا المجالِ أنّ الوصفَ: تارةً يُذكرُ مع موصوفِه فيقالُ مثلاً: «احترمْ العالمَ الفقيهَ»، وأخرى يُذكرُ مستقلاً فيقالُ : «احترمْ الفقيهَ». والوجهُ الأوّلُ لإثبات المفهومِ للوصفِ لو تمّ يجري في كلتا الحالتين، وأمّا الوجهُ الثاني فيختصُّ بالحالةِ الأولى، لأنّ ذكرَ الوصفِ في الحالةِ الثانيةِ لا يكونُ لغواً ـ على أيِّ حالٍ ـ مادام الموصوفُ غيرَ مذكورٍ.

الشرح

من الجمل التي وقع الكلام فيها بين الأصوليّين من حيث دلالتها على المفهوم وعدم دلالتها هي الجملة الوصفيّة، وهي مادّة بحثنا الآن.

مفهوم الوصف

قبل تحقيق المسألة واستخلاص النتيجة نفياً أو إثباتاً لابدّ من تحرير محلّ النزاع في هذه المسألة.

تحرير محلّ النزاع

في هذا التمهيد الذي نحرّر فيه محلّ النزاع نشير إلى نقطتين مهمّتين:

الأولى: ليس مرادنا من الوصف الذي نبحث عن مفهومه هنا هو النعت الذي يقابل التمييز والحال في علم النحو، وإنّما نريد به مطلق الوصف سواء كان نعتاً أم حالاً أم تمييزاً أم أي وصف آخر.

الثانية: أنّ البحث عن مفهوم الوصف إنّما يصحّ إذا كان الموصوف في الجملة الوصفية مذكوراً مع وصفه، وأمّا إذا لم يكن مذكوراً فلا إشكال في عدم وجود المفهوم لنفس السبب المذكور في مسألة الشرط المسوق لتحقيق الموضوع؛ إذ إنّ الموصوف لابدّ أن يكون ثابتاً في حالتي وجود الوصف وعدمه، ليمكن القول بأنّه في حالة عدم تحقّق الوصف ينتفي الحكم عن الموصوف، وأمّا إذا لم يذكر الموصوف وذكر الوصف وحده وكان هو الموضوع فلا مفهوم للوصف قطعاً؛ إذ مع انتفاء الوصف ينتفي الموضوع، وبانتفائه ينتفي الحكم قطعاً.

وإذا ما أردنا تطبيق هذه الفكرة بمثال نقول: تارةً يقول المولى: «أكرم الفقير العادل»، وأخرى يقول: «أكرم العادل»، ففي مثل الحالة الأولى يكون للبحث عن مفهوم الوصف معنى؛ إذ بانتفاء العدالة يبقى الموضوع موجوداً، والمفهوم يعني نفي الحكم عنه عند عدم العدالة، بخلاف الحالة الثانية التي لم يذكر فيها الموصوف ويكون الوصف هو الموضوع فعند انتفائه ينتفي الحكم قطعاً؛ لانتفاء موضوعه، فلم يبق له وجود حتّى نقول هل يشمله الحكم أم لا؟ ومن ثمَّ لا يكون للبحث عن مفهوم الوصف في مثل هذه الحالة معنى.

وباتّضاح هذا التمهيد الذي حرّرنا فيه محلّ النزاع نصل إلى مطلوبنا الأساسي وهو البحث عن مفهوم الوصف، وهل له مفهوم كما كان للشرط؟

مفهوم الوصف على نوعين

إذا قال المولى: «أكرم الفقير العادل» فإنّ الموضوع في هذه الجملة هو «الفقير»، وأمّا «العادل» فهو وصف وقيد للموضوع، ووجوب الإكرام هو الحكم. والسؤال: من المعلوم أنّه عند انتفاء قيد العدالة عن الفقير سوف ينتفي عنه وجوب الإكرام، ولكن ما هو المنتفي عنه؟ هل هو طبيعيّ وجوب الإكرام، أم شخصه؟ فإن قلنا بالأوّل يكون للوصف مفهوم، وإن قلنا بالثاني فلا يكون له مفهوم.

وعلى أيّ حال، فقد استُدلّ على مفهوم الوصف بوجهين:

الأوّل: وهو مبتنٍ على قاعدة عرفيّة تقدّم الكلام عنها سابقاً[1] وحاصلها: أنّ المتكلّم إذا أخذ قيداً في مرحلة المدلول التصوّري فهو مراد له

(١) راجع: بحث «الاحتراز في القيود».

جدّاً في مرحلة المدلول التصديقي، فإذا قال المولى: «أكرم الفقير العادل» يكون بهذا قد أخذ قيد العدالة في مرحلة الدلالة التصوّرية، وهذا يعني إرادتها جدّاً في مرحلة الدلالة التصديقيّة؛ ما يعني أنّ لها دخلاً في موضوع الحكم بوجوب إكرام الفقير. فلو كان المولى يريد إكرام الفقير غير العادل أيضاً للزم عدم مدخليّة قيد العدالة في موضوع الحكم بوجوب إكرام الفقير، وعدم مدخليّته في الحكم يعني أنّ المتكلّم ذكر قيداً ووصفاً في الدلالة التصوّرية مع أنّه غير مراد له في مرحلة الدلالة التصديقيّة.

ملخّص هذا الوجه: أنّ الوصف في مثل قولنا: «أكرم الفقير العادل» له مفهوم؛ لأنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل وغير العادل معاً فهذا يعني أنّ وصف العدالة غير مرادٍ له جدّاً، مع أنّه قد ذكره في الدلالة التصوّرية، وهو غير صحيح؛ لأنّ ظاهر حال كلّ متكلّم إذا ذكر قيداً في مرحلة المدلول التصوّري أنّه مراد له جدّاً في مرحلة المدلول التصديقي. ففراراً من مخالفة القاعدة العرفيّة نلتزم بأنّ للوصف مفهوماً.

وقد أشكل السيّد الشهيد ﵀ على هذا الوجه بما حاصله: أنّ ما ذُكر في هذا الوجه من مدخليّة كلّ قيد أو وصف في الخطاب تامّ؛ لظهور حال المتكلّم في أنّ ما يذكره في مرحلة المدلول التصوّري فهو مراد في مرحلة المدلول التصديقي، وعلى أساس هذا الظهور بنيت قاعدة احترازيّة القيود المتقدِّمة؛ إذ إنّ ظاهر حال كلّ متكلّم في أنّ ما قاله يريده، ولكنّنا ذكرنا سابقاً عند بحث تلك القاعدة أنّ المنتفي عند انتفاء القيد هو شخص الحكم لا طبيعيّه. فإذا قيل: «أكرم الفقير العادل» فإنّ الحكم المنتفي عن الفقير عند عدم اتّصافه بالعدالة هو شخص وجوب الإكرام هذا لا نوعه وطبيعيّه، وربما يجب إكرامه بفرد وجوب إكرام آخر، وهذا لا يحقّق لنا المفهوم؛ لأنّ ما نقصده بالمفهوم هو انتفاء طبيعيّ الحكم لا شخصه، ومن ثمّ فهذا الوجه

لإثبات مفهوم الوصف غير تامّ.

الثاني: هب أنّ الذي ينتفي بانتفاء الوصف هو شخص الحكم كما ذُكر في الإشكال على الوجه الأوّل، ولكنّا مع هذا نتساءل: إذا كان المولى يريد إكرام الفقير العادل وغير العادل ـ ولو كانا بوجوبين وجعلين كأن يقول: «أكرم الفقير العادل» و«أكرم الفقير غير العادل» ـ فلماذا ذكر قيد العدالة من البداية؟ إنّ من الواضح أنّ قيد العدالة في الوجوب الأوّل سيكون لغواً. فصحيح أنّ الفقير غير العادل لا يجب إكرامه بالوجوب الأوّل من وجوب الإكرام، ولكنّه يجب إكرامه بالوجوب الثاني، وعليه يكون وصف العدالة لغواً وبلا فائدة؛ إذ لو لم يذكره المولى من البداية لما أضرّ بمقصوده وهو إكرام الفقير العادل وغير العادل، فكان عليه أن يكتفي بوجوب إكرام الفقير من غير ذكر وصف العدالة أساساً.

فصيانةً لكلام المولى الحكيم عن اللغوية في مقام الخطاب وتنزيهه عنها، لابدّ من الالتزام بأنّ الذي ينتفي عند انتفاء الوصف هو طبيعيّ الحكم لا شخصه؛ لأنّ القول بانتفاء شخص الحكم عند انتفاء الوصف لا يرفع اللغوية عن كلام المولى، وهذا يعني أنّ للوصف مفهوماً حيث إنّ انتفاء طبيعيّ الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف هو ما نقصده بالمفهوم.

ويعلّق السيّد الشهيد ﷺ على هذا الوجه بما مفاده: إنّ هذا الوجه وإن كان متّجهاً ومقبولاً، إلّا أنّنا لا يمكننا قبوله على كلّيته وإنّما نقبله بمقدار ونرفضه بمقدار؛ والسبب في ذلك: أنّ الوجه الثاني كان منصبّاً على أنّ قبول مفهوم الوصف مبنيّ على صيانة كلام المولى عن اللغوية، ونحن بإمكاننا أن لا نلتزم بمفهوم الوصف مع صيانة كلام الحكيم عن اللغوية.

توضيحه: أنّنا إذا ما أردنا بيان التعليق من خلال مثال فنقول: لو فرض

وجود عشرة فقراء ثلاثة منهم عدول، وثلاثة علماء، والباقون لا هم عدول ولا هم علماء، فإذا قال المولى: «أكرم الفقير» فإنّ الخطاب يشمل الفقراء العشرة بلا إشكال، وإذا قال: «أكرم الفقير العادل» فإنّه يشمل ثلاثة من الفقراء العشرة فقط وهم الفقراء العدول، وأمّا إذا قال: «أكرم الفقير العادل» بخطاب و«أكرم الفقير العالم» بخطاب آخر، فإنّ الخطابين يشملان ستّة من الفقراء ويبقى أربعة منهم خارج الحكم بوجوب الإكرام.

فيكون لذكر وصف العدالة والعلم فائدة، وهي إخراج الفقراء الأربعة ـ في المثال ـ ولم يكن الوصف لغواً؛ إذ إنّ انتفاءه أدّى إلى انتفاء الحكم عن بعض الفقراء وإن كان لم يؤدّ إلى انتفاء الحكم عن جميع الفقراء.

وهذا يعني أنّ للجملة الوصفيّة مفهوماً، ولكنّه مفهوم بنحو السالبة الجزئية لا الكلّية بحيث إنّ انتفاء الوصف لا يؤدّي إلى انتفاء الحكم بنحو السالبة الكلّية ـ أي عن جميع الفقراء في المثال السابق ـ وإنّما يؤدّي إلى انتفاء الحكم عن الموضوع بنحو السالبة الجزئية أي ينفيه عن بعض الفقراء دون بعضهم الآخر.

ومنه يتّضح الفرق بين مفهوم الشرط ومفهوم الوصف، فإنّ انتفاء الشرط في الجملة الشرطية يؤدّي إلى انتفاء طبيعيّ الحكم عن الموضوع بنحو السالبة الكلّية، وأمّا في مفهوم الوصف فإنّ انتفاء الوصف ينفي الحكم عن الموضوع بنحو السالبة الجزئية.

بعبارة أخرى: إنّ الوجه الثاني غاية ما يثبت ـ لأجل صيانة كلام المولى عن اللغوية ـ أنّ الحكم لا يبقى ثابتاً للموصوف عند انتفاء الوصف بنحو الموجبة الكلّية والثبوت الكلّي، وأيضاً لا ينفي الحكم عن الموصوف بنحو السالبة الكلّية، وإنّما ينفيه عن بعض أفراد الموصوف دون بعضٍ آخر.

فتحصّل إلى هنا: أنّ المفهوم على نوعين:

١ ـ مفهوم غير محدود يدلّ على انتفاء الحكم عن الموضوع بنحو السالبة الكلّيّة عند انتفاء القيد، مثل مفهوم الشرط.

٢ ـ مفهوم محدود يدلّ على انتفاء الحكم عن الموضوع بنحو السالبة الجزئية عند انتفاء الوصف، مثل مفهوم الوصف.

ذكر الوصف مع الموصوف

بقيت نقطة أخيرة في بحث «مفهوم الوصف» نودّ الإشارة إليها، وهي أنّ الجملة الوصفيّة يمكن تصوّرها عبر حالتين:

الأولى: أن يذكر الوصف مع موصوفه كأن يقال: أكرم الفقير العادل.

الثانية: أن يذكر الوصف مستقلاً كأن يقال: أكرم العادل.

ولو أردنا تطبيق هاتين الحالتين على الوجهين المتقدّمين في بحث إثبات مفهوم الوصف، فنقول: إنّ الوجه الأوّل ـ لو تمّ ـ يجري في كلتا هاتين الحالتين؛ لأنّه كان يبتني على القاعدة العرفية القائلة بأنّ ما يذكره المتكلّم من قيد أو وصف في مرحلة المدلول التصوّري فهو مراد له جدّاً في مرحلة المدلول التصديقي، ومن ثمّ فإنّ للوصف مدخلية في موضوع الحكم، ولا فرق في جري هذه القاعدة بين أن يكون الموصوف مذكوراً مع وصفه أم لا.

إلّا أنّ هذا الوجه ـ أي الوجه الأوّل ـ غير تامّ، وقد تقدّمت مناقشته في البحث السابق.

وأمّا الوجه الثاني فإنّه يجري في الحالة الأولى ـ أي ذكر الوصف مع موصوفه ـ فقط؛ لأنّه كان مبتنياً على صيانة كلام المولى عن اللغوية، ومن الواضح أنّ اللغوية لا تلزم في الحالة الثانية؛ لأنّ الوصف هو موضوع الحكم فلا يكون لغواً على أيّ حال، فيختصّ الوجه الثاني بالحالة الأولى.

وهذا البحث وإن كنّا قد ألمحنا إليه عند التعرّض إلى تحرير محلّ النزاع، إلّا أنّنا أعدنا هنا ذكر الحالتين لتطبيقهما على الوجهين المذكورين لإثبات مفهوم الوصف، فلاحظ.

أضواء على النصّ

- قوله‏ﷺ: «**إذا قيّد متعلّق الحكم أو موضوعه**». المراد بمتعلّق الحكم هو المادّة كالإكرام في قولنا: «أكرم الفقير العادل». وأمّا موضوع الحكم فهو «الفقير» في مثالنا هذا.
- قوله‏ﷺ: «**أكرم الفقير العادل**». هذا مثال لتقيّد موضوع الحكم (الفقير) بوصف معيّن (العادل).
- قوله‏ﷺ: «**يفترض لذكر القيد فائدة**». ولا يمكن أن تكون الفائدة انتفاء شخص الحكم عن الموضوع عند انتفاء الوصف؛ لأنّ ذلك الانتفاء لا يرفع اللغوية عن كلام المولى الحكيم.
- قوله‏ﷺ: «**ولكنّه إنّما يقتضي نفي الثبوت الكلّي**». أي: إنّ الوجه الثاني لإثبات مفهوم الوصف إنّما يقتضي نفي الموجبة الكلّية ـ أي وجوب إكرام الفقير مطلقاً ـ ولكنّه لا يثبت السالبة الكلّية ـ أي نفي وجوب إكرام الفقير ـ وإنّما يثبت السالبة الجزئية، بمعنى أنّ انتفاء وصف العدالة عن الفقير يقتضي نفي وجوب الإكرام عن بعض الفقراء ولا ينفي وجوب الإكرام عنهم جميعاً.
- قوله‏ﷺ: «**لأنّه لو لم يذكر**». أي: القيد.
- قوله‏ﷺ: «**لشمل الخطاب كلّ حالات الانتفاء**». يعني لشمل الخطاب بعض الحالات التي ينتفي فيها الوصف والمولى لا يريد إكرام الفقير.

جمل الغاية والاستثناء

وهناكَ جملٌ أخرى يقالُ عادةً بثبوتِ المفهوم لها، كالجملةِ المتكفّلةِ لحكم مغيّى، كما في «صُم إلى الليل»، أو المتكفّلةِ لحكم مع الاستثناءِ منه. ولاشكَّ في أنّ الغايةَ والاستثناءَ يدلّان على أنّ شخصَ الحكمِ الذي أُريدَ إبرازُه بذلك الخطابِ منفيٌّ بعدَ وقوعِ الغايةِ، ومنفيّ عن المستثنى تطبيقاً لقاعدةِ احترازيةِ القيود.

ولكنّ هذا لا يكفي لإثباتِ المفهوم؛ لأنّ المطلبَ فيه نفيُ طبيعيِّ الحكمِ، كما في الجملةِ الشرطية، وهذا يتوقّفُ على إثباتِ كونِ الغايةِ أو الاستثناءِ غايةً لطبيعيِّ الحكمِ واستثناءً منه، على وِزانِ كونِ المعلّقِ في الجملةِ الشرطيةِ طبيعيَّ الحكم، فإن أمكنَ إثباتُ ذلك كان للغايةِ ولأداةِ الاستثناءِ مفهومٌ كمفهوم الجملة الشرطية، فتدلّانِ على أنّ طبيعيَّ الحكمِ ينتفي عن جميعِ الحالاتِ التي تشملُها الغايةُ أو يشملُها المستثنى، وإذا لم يُمكنْ إثباتُ ذلك لم يكنْ للغايةِ والاستثناءِ مفهومٌ بهذا المعنى.

نعم، يثبتُ لهما مفهومٌ محدودٌ بقدرِ ما ثبتَ للوصفِ بقرينةِ اللغويّة؛ إذ لو كان طبيعيُّ الحكم ثابتاً بعدَ الغايةِ أو للمستثنى أيضاً ولو بجعلٍ آخر، كان ذكرُ الغاية أو الاستثناءِ بلا مبرِّرٍ عرفيٍّ، فلابدَّ من افتراضِ انتفاءِ الطبيعيِّ في حالاتِ وقوعِ الغايةِ وحالاتِ المستثنى ولو بنحوِ السالبةِ الجزئيةِ صيانةً للكلام عن اللغويّة.

الشرح

في خاتمة بحث المفاهيم نشير إلى جمل الغاية والاستثناء باعتبار أنّها جمل عادةً ما يُقال بثبوت المفهوم لها، والكلام فيها يشبه إلى حدٍّ ما الكلام في مفهوم الوصف.

وعلى أيّ حال، فلابدّ من طرحها على مائدة البحث ليتمّ التعرّف على حقيقة الحال فيها، مبتدئين أوّلاً ببيان المقصود من جمل الغاية والاستثناء.

جمل الغاية والاستثناء

جمل الغاية: هي الجمل التي تتكفّل بيان حكم مغيّى بغاية معيّنة وتحتوي على أداة تدلّ على ذلك مثل «إلى» و«حتّى» ونحوهما، كما إذا قال الشارع: «صم إلى الليل» أو «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه**»[1].

وأمّا جمل الاستثناء فهي الجمل التي تحتوي على أداة استثناء مثل «إلّا»، وهي واضحة المعنى، كما إذا قيل: «أكرم العلماء إلّا فسّاقهم».

والتساؤل المهمّ في هذا البحث هو: هل لجمل الغاية والاستثناء مفهوم؟ وإذا كان لها مفهوم فعلى أيّ وزان؟ أعلى وزان مفهوم الشرط، أم على وزان مفهوم الوصف؟ هذا ما سيتّضح خلال بحث مفهومي الجملتين، وإليك بيانه.

---

(١) **الكافي**: ج٥، ص٣١٣، ح٤٠؛ **وسائل الشيعة**: ج١٧، ص٨٩، أبواب ما يكتسب به، باب٤، ح٤.

مفهوم الغاية والاستثناء

إنّ ممّا لا شكّ فيه ـ كما هو المعروف بين الأصوليّين ـ أنّ الغاية والاستثناء يدلّان على انتفاء شخص الحكم الذي أُبرز بالجملتين عند انتفاء الغاية في الجملة الغائية، وعند انتفاء المستثنى منه عن المستثنى في الجملة الاستثنائية، فإذا قيل: «صم إلى الليل» و«أكرم العلماء إلّا فسّاقهم» فالخطاب الأوّل يفيد أنّ شخص الحكم ينتفي عند تحقّق الغاية، فلا يجب الصوم بعد الليل بشخص هذا الحكم.

وكذلك في الخطاب الثاني فإنّ العالم الفاسق «المستثنى» لايجب إكرامه بشخص هذا الحكم المذكور في المستثنى منه لا بوجوب آخر، والخلاصة: إنّ انتفاء شخص الحكم عند تحقّق الغاية والاستثناء عن المغيّى والمستثنى ـ بنحو اللف والنشر المرتّب ـ ممّا لا شكّ فيه.

والسبب: أنّ ذلك يعدّ تطبيقاً من تطبيقات قاعدة احترازيّة القيود، حيث إنّها تبتني على ظهور حال المتكلّم في أنّ ما قاله يريده، وهو قد ذكر الغاية والاستثناء فهذا يعني أنّه يريدهما، وهو ممّا لا شكّ فيه كما قلنا.

إنّما الكلام في انتفاء طبيعيّ الحكم، أي انتفاء طبيعيّ الصوم عند انتفاء الغاية في الخطاب الأوّل، وانتفاء طبيعيّ وجوب الإكرام عن العالم الفاسق في الخطاب الثاني، فهل هو المنفيّ حقّاً؟

فإن قلنا إنّ المنفيّ عند تحقّق الغاية والاستثناء هو طبيعيّ الحكم فسيكون لجمل الغاية والاستثناء مفهوم كما هو الحال في مفهوم الشرط، وإلّا فلا.

والحقّ في المسألة ـ كما يقول السيّد الشهيد ﷺ ـ أنّه لا يمكننا القول

بعدم المفهوم في جمل الغاية والاستثناء مطلقاً بنحو السالبة الكلّية والجزئية؛ لأنّه يلزم أن يكون ذكر الغاية والاستثناء لغواً، فإنّه لو كان يجب الصوم حتّى بعد الليل أو كان يجب إكرام العلماء بما فيهم العالم الفاسق ـ ولو بوجوبين وجعلين آخرين ـ فلِمَ ذكر المولى الغاية في الخطاب الأوّل واستثنى الفاسق في الخطاب الثاني؟

فصيانةً لكلام الحكيم عن اللغوية لابدّ من افتراض نفي طبيعيّ الحكم وثبوت المفهوم المحدود لجمل الغاية والاستثناء، وهو ما قلناه سابقاً في الوجه الثاني من وجهي إثبات مفهوم الوصف، فنفس الكلام الذي قلناه في إنكار المفهوم بنحو السالبة الكلّية وإثباته بنحو السالبة الجزئية في مفهوم الوصف يأتي هنا حذو النعل بالنعل، فراجع.

إذاً: ثبت إلى هنا أنّ لجمل الغاية والاستثناء مفهوماً، لكنّه مفهوم محدود ينتفي فيه الحكم عن بعض أفراد الموضوع دون البعض الآخر، أي مفهوم بنحو السالبة الجزئية كمفهوم الوصف لا بنحو السالبة الكلّية كمفهوم الشرط.

أضواء على النصّ

- قوله‌قدس‌سره: «**إنّ شخص الحكم الذي...**». إنّ انتفاء شخص الحكم عن المغيّى بعد وقوع الغاية وعن المستثنى هو القدر المتيقّن، إنّما الكلام في أنّه هل يفي هذا المقدار لإثبات المفهوم؟
- قوله‌قدس‌سره: «**تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود**». هذا تعليل لعدم الشكّ في دلالة الغاية والاستثناء على انتفاء شخص الحكم.
- قوله‌قدس‌سره: «**وهذا يتوقّف على كون الغاية أو الاستثناء**». على نحو اللف والنشر المرتّب.

- قوله‌ﷺ: «**مفهوم بهذا المعنى**». أي: بالمعنى الذي ذكرناه في الجملة الشرطية، وهو انتفاء طبيعيّ الحكم عند انتفاء الشرط بنحو السالبة الكلّية.
- قوله‌ﷺ: «**مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف بقرينة اللغوية**». وهو الوجه الثاني المتقدِّم في مفهوم الوصف.
- قوله‌ﷺ: «**فلابدّ من افتراض انتفاء الطبيعي في حالات وقوع الغاية وحالات المستثنى ولو بنحو السالبة الجزئية**». فإذا قيل: «يجب إكرام العلماء إلّا الفاسق» فإنّ بعض العلماء الفسّاق قد يجب إكرامهم وقد لا يجب إكرام البعض الآخر، وأمّا أن يجب إكرامهم كلّهم فلا؛ لأنّه يلزم أن يكون الاستثناء لغواً، وعليه فلابدّ من افتراض انتفاء طبيعيّ الحكم عن المغيّى والمستثنى ولو بنحو السالبة الجزئية صيانةً لكلام المولى عن اللغوية.

التطابق بين الدلالات

تقدّمَ أنّ الكلامَ له ثلاثُ دلالاتٍ، وهي: الدلالةُ التصوّريةُ، والدلالةُ التصديقيةُ الأولى، والدلالةُ التصديقيةُ الثانية.

وتقدمَ أنّ الظاهرَ من كلِّ لفظٍ في مرحلةِ الدلالةِ التصوّريةِ هو المعنى الموضوعُ له اللفظُ.

ونريدُ هنا الإشارةَ إلى ظهورِ كلِّ لفظٍ في مرحلةِ الدلالةِ التصديقيةِ الأولى في أنّ المتكلمَ يقصدُ باللفظِ تفهيمَ نفسِ المعنى الظاهرِ من الدلالةِ التصوريةِ، لا معنىً آخر.

فإذا قالَ المتكلّمُ «أسد» وشكّكنا في أنّ المتكلمَ هل قصدَ أن يُخطرَ في ذهنِنا المعنى الحقيقيَّ وهو الحيوانُ المفترسُ أو المعنى المجازيَّ وهو الرجلُ الشجاعُ؟ كان ظاهرُ حالِه أنّه يقصدُ إخطارَ المعنى الحقيقيِّ. ومردُّ ذلك في الحقيقةِ إلى ظهورِ حالِ المتكلّمِ في التطابقِ بين الدلالةِ التصوّريةِ والدلالةِ التصديقيةِ الأولى. فما دامَ الظاهرُ من الأولى هو المعنى الحقيقيُّ، فالمقصودُ في الثانيةِ هو أيضاً. وهذا الظهورُ حجّةٌ؛ على ما يأتي في قاعدةِ حجّيةِ الظهورِ، ويطلَق على حجّيتِه اسمَ «أصالةِ الحقيقة».

ولنأخذِ الآنَ الدلالةَ التصديقيةَ الثانيةَ بعدَ افتراضِ تعيينِ الدلالتينِ السابقتينِ عليها لنجدَ فيها نفسَ الشيءِ، فإنّ الظاهرَ من الكلامِ في مرحلةِ الدلالةِ التصديقيةِ الثانيةِ أنّ المرادَ الجدِّيَّ متطابقٌ مع ما قُصِدَ إخطارُه في الذهنِ في مرحلةِ الدلالةِ التصديقيةِ الأولى، فإذا قالَ المتكلّمُ: «أكرمْ كلَّ جيراني» وعرَفْنا أنّهُ يريدُ أن يُخطرَ في ذهنِنا صورةَ العمومِ، ولكنْ شككْنا في أنّ مرادَه الجدِّيَّ هل هو أن نكرمَ جيرانَه جميعاً، أو أن نكرمَ بعضَهم، غيرَ أنّه أتى باللفظ عامّاً وقصدَ إخطارَ العمومِ مجاملةً لجيرانه؟ ففي هذه الحالة نجدُ أنّ ظاهرَ حالِ المتكلّمِ أنّه جادٌّ في التعميم، وأنّ مرادَه الجدِّيَّ ذلك، ومردُّ ذلك في الحقيقةِ إلى ظهور حالِ المتكلّمِ في التطابقِ بين الدلالةِ التصديقيةِ الأولى والدلالةِ التصديقيةِ الثانيةِ، فما دام الظاهرُ من الأولى إخطارَ صورةِ العمومِ، فالظاهرُ من الثانيةِ إرادةُ العمومِ جدّاً. وهذا الظهورُ حجّةٌ، ويُطلَقُ على حجّيتِه في هذا المثالِ «أصالةُ العموم».

وقد يقولُ المتكلّمُ: «أكرم فلاناً» ويخطُر في ذهنِنا مدلولُ الكلام، ولكنّنا نشكُّ في أنّه جادٌّ في ذلك، ونحتملُ أنّه متأثّرٌ بظروفٍ خاصّةٍ من التقيّةِ ونحوِها، وأنّه ليس له مرادٌ جدِّيٌّ إطلاقاً، والكلامُ فيه كالكلامِ في المثالِ السابق، فإنّ ظهورَ التطابقِ بين الدلالتينِ التصديقيّتين يقتضي دلالةَ الكلام على أنّ ما أخطرَهُ في ذهنِنا عندَ سماعِ هذا الكلامِ مرادٌ له جدّاً، وأنّ الجهةَ التي دعتْهُ إلى الكلام هي

كونُ مدلولِه مراداً جدِّيّاً له، لا التقيةَ. وهذا الظهورُ حجّةٌ ويُسمَّى بـ «أصالةِ الجهة».

ونلاحظُ على ضوءِ ما تقدَّمَ أنّ في الكلام ثلاثةَ ظواهرَ: أحدُها تصوّريٌّ، واثنان تصديقيّانِ، ويختلف التصوُّريُّ عنهما في أنّ ظهورَ اللفظِ تصوّراً في المعنى الحقيقيِّ لا يتزعزعُ حتّى مع قيامِ القرينةِ المتّصلةِ على أنّ المتكلّمَ أرادَ معنىً آخر، وأمّا ظهورُ الكلامِ تصديقاً في إرادةِ المتكلّمِ للمعنى الحقيقيِّ استعمالاً وجدّاً فيزولُ بقيامِ القرينةِ المذكورةِ ويتحوّلُ من المعنى الحقيقيِّ إلى المعنى الذي تدلُّ عليه القرينةُ.

وأمّا القرينةُ المنفصلةُ فلا تُزعزِعُ شيئاً من هذه الظواهرِ، وإنّما تشكّلُ تعارضاً بينَ ظهورِ الكلام الأوّلِ وبينَها، وتُقَدَّمُ عليهِ وفْقاً لقواعدِ الجمعِ العرفيّ.

الشرح

في هذا البحث نتعرّض إلى عدّة نقاط ترتبط بالدلالات الثلاث للكلام وهي: الدلالة التصوّرية، والدلالتين التصديقية الأولى والثانية، من حيث التطابق فيما بينها، وما نودّ الإشارة إليه في بحث التطابق بين الدلالات هو:

١ ـ أصالة الحقيقة.

٢ ـ أصالة العموم.

٣ ـ أصالة الجهة.

وفي خاتمة البحث نشير إلى مسألة تأثّر ظواهر الدلالات الثلاث عند قيام القرينة المتّصلة أو المنفصلة.

وقبل التعرّض لبيان الأصالات المتقدّمة نحاول استذكار معاني الدلالة التصوّرية والتصديقية الأولى والثانية .

الدلالة التصوّرية والتصديقية

تقدّم في بحث الوضع أنّ للكلام ثلاث دلالات هي:

أوّلاً: الدلالة التصوّرية، ويُقصد بها: الدلالة الناشئة من عملية الوضع، فإنّ الواضع وضَع لفظ الأسد ـ مثلاً ـ في اللغة للدلالة على الحيوان المفترس ذي المواصفات الخاصّة، ومن الملفت في هذه الدلالة أنّ المعنى الحقيقي للفظ يتبادر إلى الذهن بمجرّد سماعه حتّى لو صدر من اصطكاك حجرين فضلاً عن أن يكون صادراً من عاقل ملتفت[1] .

(١) طبعاً، هذا بناء على نظرية الاعتبار أو القرن الأكيد الذي تبنّاه السيّد الشهيد قدس سره، =

ثانياً: الدلالة التصديقية الأولى، ويُراد بها: قصد إخطار المعنى في ذهن السامع ولذا تسمّى بالدلالة الإخطارية، وهي دلالة مستفادة من حال المتكلّم ومن ثمَّ لابدّ من كونه ملتفتاً. فلو صدر اللفظ من غير الملتفت فلا يوجد فيه قصد إخطار المعنى، كما لو صدر لفظ الأسد من نائم، فلا يكون للّفظ في مثل هذه الحالة دلالة تصديقية أولى.

ثالثاً: الدلالة التصديقية الثانية، ويُراد بها: قصد الحكاية والإخبار عن شيء، وتحصل فيما لو كان المتكلّم جادّاً ولذا تسمّى بالدلالة الجدّية، وأمّا لو كان المتكلّم هازلاً فلا يكون لكلامه دلالة تصديقية ثانية وإنّما الموجود في كلامه هو الدلالة التصوّرية والتصديقية الأولى فقط.

والآن نشرع في بيان الأصالات الثلاث ونبدأها بأصالة الحقيقة.

أصالة الحقيقة

وهي أصالة ناشئة من التطابق بين الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى، فقد تقدّم في بحث الوضع أنّ الظاهر من كلّ لفظ في مرحلة الدلالة التصوّرية هو المعنى الموضوع له اللفظ دائماً؛ فهو المتبادر عند سماعه، وهنا نريد أن نقول: إنّه يوجد لدينا ظهور عرفيّ مفاده أنّ المتكلّم في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى يقصد إخطار وتفهيم المعنى الظاهر من اللفظ في مرحلة الدلالة التصوّرية لا تفهيم معنى آخر.

فلو تلفّظ المتكلّم بلفظ «أسد» فإنّ المعنى المتبادر إلى الذهن في مرحلة الدلالة التصوّرية هو المعنى الحقيقي أي الحيوان المفترس، وإذا كان كذلك

= وأمّا بناء على ما اختاره السيّد الخوئي تتنُّ فإنّ حاصل عملية الوضع هو دلالة تصديقية لا تصوّرية، وقد تقدّم ذلك فيما سبق، راجع: بحث «الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدمة».

فسيكون المتكلّم في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى قد قصد تفهيم وإخطار ذلك المعنى. وعليه فلو أطلق المتكلّم لفظاً وشككنا في أنّه قصد إخطار معناه الحقيقي أم المجازي، فإنّ الظهور العرفي يحكم بأنّه قصد إخطار المعنى الحقيقي، ومردّ ذلك الظهور في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى؛ لأنّه إن كان يقصد إخطار المعنى المجازي كان عليه أن ينصب قرينة، وحيث إنّه لم يذكرها فيعلم من ذلك أنّه قصد إخطار المعنى الحقيقي.

وهذا الظهور العرفي حجّة، ويطلق على حجّيته اسم أصالة الحقيقة، ومورد جريانها ـ كما قلنا ـ في الموارد التي نشكّ فيها في أنّ المتكلّم هل قصد إخطار المعنى الحقيقي أم المجازي، فإنّ أصالة الحقيقة تفترض بأنّه قصد إخطار المعنى الحقيقي.

أصالة العموم

وهي الأصالة الناشئة من التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية، فلو قال المتكلّم: «أكرم كلّ جيراني» فإنّ المدلول التصوّري لـ «كلّ» هو إفادة الاستيعاب، ومدلولها التصديقي الأوّل أنّ المتكلّم قصد إخطار صورة العموم في ذهن السامع. ولكن لو شككنا في أنّ المتكلّم هل يريد العموم جدّاً وحقيقة، أم يريد إكرام بعض الجيران وإنّما ذكر العموم مجاملة لهم، فإنّ العرف يقول إنّه يريد العموم جدّاً؛ لأنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه يريد جدّاً ما قصد إخطاره في ذهن السامع.

إذاً، لو فرض تعيين الدلالتين التصوّرية والتصديقية الأولى على العموم وشككنا في إرادته جدّاً من قبل المتكلّم، فإنّ الظهور العرفي يقول إنّه مراد له جدّاً، وهذا الظهور حجّة ويطلق على حجّيته اسم أصالة العموم.

إن قلت: ما هو المنشأ الذي تعتمده أصالة العموم؟

قلت: إنّ المنشأ هو ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية، فلمّا كانت الدلالة التصديقية الأولى قصد إخطار معنى العموم، فالمراد الجدّي للمتكلّم هو نفس العموم لا شيء آخر.

أصالة الجهة

وهي الأصالة الناشئة من التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والثانية أيضاً كما في أصالة العموم، ولكن من زاوية أخرى غير زاوية الاستيعاب والعموم، كاحتمال تأثّر المتكلّم بظروف خاصّة أحاطت به أثناء صدور الكلام منه، فهل تمنع مثل هذه الظروف من التطابق بين الدلالتين التصديقتين الأولى والثانية؟

فمثلاً: لو قال الشارع: «يجوز لبس الخفّين في الصلاة» فمدلول الكلام التصوّري واضح، كما أنّ المدلول التصديقي الأوّلي واضح أيضاً إذ يفيد أنّ الإمام عليه السلام قصد إخطار المدلول التصوّري. أمّا لو شككنا في أنّ الإمام عليه السلام أراد جدّاً ما قصد إخطاره، أم أنّه ذكر ذلك لأجل ظروف اضطرّته إلى ذكره كالتقية ونحوها، فالجواب هو: أنّ الكلام فيه كسابقه ـ أي أصالة العموم ـ من التزام الظهور العرفي الحاكم بالتطابق بين الدلالتين التصديقيتين الأولى والثانية، فإنّ ظاهر حال المتكلّم هو أنّ المعنى الذي يريده هو نفس المعنى الذي قصد إخطاره، ومجرّد الشكّ في أنّ المتكلّم كان في مقام التقية ليس بكاف لرفع اليد عن ظهور حال المتكلّم في التطابق بين المدلولين الإخطاري والجدّي، ومن ثمّ يثبت أنّ ما ذكره هو مراده الجدّي والواقعيّ.

نعم، إذا أحرز أنّ الإمام عليه السلام كان في مقام التقية، فعندئذ لا يعمل بظهور الكلام ولا يحكم بأنّه المراد الجدّي، ومن هنا نجد أنّ علماء الأصول يذكرون أنّه في كلّ مورد أحرز فيه أنّ الإمام عليه السلام كان في مقام التقية فلا يؤخذ بظاهر كلامه، أي لا يؤخذ بالدلالة التصديقية الثانية، وخالفهم في ذلك صاحب الحدائق حيث ذكر أنّ مجرّد احتمال التقية كافٍ في عدم العمل بالظهور.

وما ذكرناه من الظهور العرفي القاضي بالتطابق بين الدلالتين التصديقيتين الاستعمالية والجدّية هو المسمّى بأصالة الجهة، أي الجهة التي دعت المتكلّم للكلام هي كون ما ذكره وقصد إخطاره هو مراده الجدّي لا أنّ التقية هي المرادة له جدّاً. بعبارة أخرى: إنّ الجهة التي صدر على أساسها الخبر هي أنّ ما ذكره مراد له جدّاً.

القرينة والظواهر الثلاثة

ذكرنا سابقاً أنّ للكلام ثلاثة ظواهر:

١ ـ الظهور التصوّري.

٢ ـ الظهور التصديقي الأوّل.

٣ ـ الظهور التصديقي الثاني.

وما نريد التركيز عليه هنا هو: أنّ هذه الظهورات تختلف فيما بينها في حال مجيء القرينة المتّصلة والمنفصلة .

فأمّا بالنسبة إلى الظهور التصوّري فإنّه يختلف عن الظهورين التصديقيين الأوّل والثاني في أنّه لا يتزعزع أبداً حتّى مع قيام القرينة المتّصلة فضلاً عن القرينة المنفصلة، فإذا قال المتكلّم: «رأيت أسداً يرمي» فإنّ الذي يخطر في ذهن السامع عند سماعه لفظ الأسد هو الحيوان المفترس، ولكن

حيث جاءت القرينة المتّصلة «يرمي» فإنّه سيحكم بأنّ مراد المتكلّم ليس هو الحيوان المفترس وإنّما هو الرجل الشجاع.

وعلى هذا الأساس قال السيّد الشهيد ﭬ في بحث المجاز المتقدّم: «وأمّا في حالة عدم وجود القرينة فالذي ينسبق إلى الذهن من اللفظ تصوّر المعنى الموضوع له، ومن هنا قيل: إنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوّري يتعلّق بالمعنى الموضوع له دائماً»[1].

فاتّضح أنّ الظهور التصوّري يختلف عن الظهورين الآخرين في أنّه لا يتغيّر عمّا هو عليه وهو الدلالة على المعنى الموضوع له ـ المعنى الحقيقي ـ حتّى مع قيام القرينة المتّصلة على أنّ المتكلّم لم يرده بل أراد المعنى المجازي.

وأمّا بالنسبة إلى الظهورين التصديقيين فإنّه لابدّ من التفريق بين قيام القرينة المتّصلة والقرينة المنفصلة، بالقول بتزعزع الظهورين عند قيام الأولى دون الثانية.

بيان ذلك: أنّ القرينة المتّصلة لو قامت في الكلام فإنّ الظهور التصديقي للكلام بكلا قسميه الاستعمالي والجدّي سوف يتزعزع، ففي المثال السابق (رأيت أسداً يرمي) لا يمكن أن يحكم السامع بأنّ المتكلّم أراد إخطار المعنى الحقيقي للأسد، وإنّما أراد إخطار المعنى المجازي.

إذاً، مجيء القرينة المتّصلة يزلزل الظهورين التصديقيين الأوّل والثاني في إرادة المعنى الحقيقي وإثبات المعنى المجازي.

وأمّا عند قيام القرينة المنفصلة فإنّ الظهور التصديقي بقسميه لا يتزعزع، وإنّما تُحدث القرينة تعارضاً بينها وبين الظهور التصديقي ـ بقسميه ـ الأوّلي للكلام، فلو قال المتكلّم: «رأيت أسداً» وسكت، فإنّ الذي يتبادر

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثانية: بحث «المجاز».

من لفظ الأسد هو معناه الحقيقي ويحكم السامع بأنّ المتكلّم قصد إخطار المعنى الحقيقي وأراده جدّاً. لكن لو سئل المتكلّم بعد فترة من الزمن بأنّك كيف رأيت ذلك الأسد؟ وأجاب: بأنّه رآه وهو يتكلّم ثمّ ذكر اسمه، فسوف يكون كلامه هذا قرينة منفصلة توضّح المقصود من كلامه الأوّل.

إلّا أنّ قيام هذه القرينة لا يزيزع الظهور الأوّل لكلامه، فيبقى على حاله في الدلالة على المعنى الحقيقي استعمالاً وجدّاً. نعم، يقع التعارض بين هذه القرينة المنفصلة وبين الظهور التصديقي بقسميه، ويقدَّم ظهور القرينة عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفي. ويسمّى التعارض في مثل هذه الحالة بـ «التعارض غير المستقرّ»، فإنّ التعارض على قسمين:

الأوّل: التعارض المستقرّ: وهو التعارض الذي لا يمكن فيه الجمع بين المتعارضين بقاعدة من قواعد الجمع العرفي.

الثاني: التعارض غير المستقرّ: وهو التعارض الذي يمكن فيه الجمع بين المتعارضين بقاعدة عرفية، كالتعارض بين العامّ والخاصّ، وسيأتي بحث ذلك في التعارض، فانتظر.

والمقام من قبيل الثاني، فيقدّم ظهور القرينة على ذي القرينة ـ أي: الظهور التصديقي الاستعمالي والجدّي السابق ـ ونحكم بأنّ المتكلّم قد استعمل لفظ الأسد في معناه المجازي وأراده جدّاً.

الخلاصة

١ ـ إنّ الظهور التصوّري للكلام في المعنى الحقيقي محفوظ دائماً ولا يتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة فضلاً عن المنفصلة.

٢ ـ إنّ الظهور التصديقي الاستعمالي والجدّي لا يتزعزع أيضاً عند قيام القرينة المنفصلة، إلّا أنّه يقع التعارض بين القرينة وبين الظهور التصديقي

فيقدّم ظهورها عليه بحكم قواعد الجمع العرفي، بينما لا يبقى ذلك الظهور على حاله ويتزعزع عند قيام القرينة المتّصلة.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**تقدّم أنّ الكلام له ثلاث دلالات**». تقدّم ذلك في أوّل بحث الدليل الشرعيّ اللفظيّ وتحديداً تحت عنوان «الظهور التصوّري والظهور التصديقي».
- قولهﷺ: «**وتقدّم أنّ الظاهر من كلّ لفظ**». تقدّم ذلك في بحث «المجاز»، بل قلنا هناك إنّ الدلالة التصوّرية لا تتزعزع حتّى مع قيام القرينة المتّصلة على إرادة المعنى المجازي.
- قولهﷺ: «**ومردّ ذلك**». أي: ظهور حال المتكلّم في أنّه يقصد إخطار المعنى الحقيقي.
- قولهﷺ: «**بعد افتراض تعيين الدلالتين السابقتين عليها**». أي: الدلالة التصوّرية والدلالة التصديقية الأولى، بمعنى أنّنا نبحث في الدلالة التصديقية الثانية بعد فرض تعيين الدلالتين السابقتين على أصالة الحقيقة، أي أنّ المتكلّم في تلك الدلالتين قصد إخطار المعنى الحقيقي.
- قولهﷺ: «**ومردّ ذلك ... بين الدلالة التصديقية**». أي: ظهور حال المتكلّم في أنّه جادّ في التعميم.
- قولهﷺ: «**وقد يقول المتكلّم «أكرم فلاناً» ويخطر في ذهننا مدلول الكلام**».

من الواضح أنّ أصالة العموم لا تجري في هذا المثال لأنّ موردها العموم، وأمّا أصالة الحقيقة فتجري بلا إشكال وقوله: «ويخطر في ذهننا مدلول الكلام» إشارة لها.

- قوله‏ﷺ: «**بظروف خاصّة من التقية ونحوها**». كالخوف والعصبية مثلاً في المتكلّم العادي.

- قوله‏ﷺ: «**والكلام فيه كالكلام في المثال السابق**». لا فرق بين أصالة العموم والجهة في كونهما يعتمدان على التطابق بين المراد الجدّي والاستعمالي، ولكن حيث إنّ أصالة العموم كثيراً ما تكون محلّ ابتلاء في الفقه فلذا أفرزوها بأصل يسمّى بأصالة العموم، وإلّا فحقيقة الحال أنّها حصّة من أصالة الجهة.

- قوله‏ﷺ: «**إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقي استعمالاً وجدّاً**». «استعمالاً»: إشارة إلى الدلالة التصديقية الأولى، و «جدّاً»: إشارة إلى الدلالة التصديقية الثانية.

- قوله‏ﷺ: «**فلا تزعزع شيئاً من هذه الظواهر**». أي: الظواهر الثلاث: التصوّري والتصديقيين الأوّل والثاني.

- قوله‏ﷺ: «**وإنّما تشكّل تعارضاً**». وهو التعارض المسمّى بالتعارض غير المستقرّ.

مناسبات الحكم والموضوع

قد يُذكرُ الحكمُ في الدليل مرتبطاً بلفظٍ له مدلولٌ عامّ، ولكنّ العرفَ يفهمُ ثبوتَ الحكم لحصّةٍ من ذلك المدلول، كما إذا قيل: «إغسلْ ثوبَك إذا أصابهُ البولُ»، فإنّ الغسلَ لغةً قد يُطلقُ على استعمال أيِّ مائع، ولكنّ العرفَ يفهمُ من هذا الدليلِ أنّ المطهِّرَ هو الغسلُ بالماء.

وقد يُذكرُ الحكمُ في الدليل مرتبطاً بحالةٍ خاصّة، ولكنّ العرفَ يفهمُ أنّ هذه الحالةَ مجرّدُ مثالٍ لعنوانٍ عامّ، وأنّ الحكمَ مرتبطٌ بذلك العنوانِ العامّ، كما إذا وردَ في قربةٍ وقعَ فيها نجسٌ أنّه «لا تتوضّأْ منها ولا تشربْ»، فإنّ العرفَ يرى الحكمَ ثابتاً لماء الكوز أيضاً، وأنّ القربةَ مجرّدُ مثال.

وهذه التعميماتُ وتلك التخصيصاتُ تقومُ في الغالب على أساسِ ما يسمَّى بمناسباتِ الحكمِ والموضوعِ، حيث إنّ الحكمَ له مناسباتٌ ومناطاتٌ مرتكزةٌ في الذهن العرفيِّ، بسببِها ينسبقُ إلى ذهن الإنسانِ عندَ سماع الدليلِ التخصيصُ تارةً والتعميمُ أخرى، وهذه الانسباقاتُ حجّةٌ، لأنّها تشكِّلُ ظهوراً للدليل، وكلُّ ظهورٍ حجّةٌ وفقاً لقاعدة حجّيةِ الظهور، كما يأتي إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

يُعدّ هذا البحث من الأبحاث المهمّة الذي نتناول فيه قاعدة عرفية لها تأثير مباشر على عملية الاستنباط الفقهيّ، وهي القاعدة المسمّاة بـ «مناسبات الحكم والموضوع».

ممّا يزيد في أهميّة الموضوع حالة التقارب الملحوظة بينه وبين القياس المذموم في لسان الكثير من روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام. فعلى أساس هذه القاعدة ـ كما سيتّضح ـ يتمّ التعدّي من مورد النصّ إلى غيره بدعوى أنّ المذكور في نصّ الدليل مجرّد مثال، وفي القياس أيضاً يتمّ التعدّي من مورد النصّ إلى غيره.

ولكن هذا لا يعني عدم وجود ضابط يفرّق بين الأمرين، وإن كنّا نعتقد أنّ مسألة التفريق بين القياس وبين مناسبات الحكم والموضوع لم تحظَ بأهميّة كبيرة في البحوث الأصولية، ولهذا قد تجد في الفقه بعضاً يستدلّ بمناسبات الحكم والموضوع فيأتي آخر ويصفه بالقياس!

وعلى أيّ حال، إنّ مناسبات الحكم والموضوع قاعدة مهمّة لدى الفقيه، وهو ما سنقف على حقيقته الآن.

قاعدة مناسبات الحكم والموضوع

لأجل توضيح هذه القاعدة نحاول أن نطرحها من خلال نقطتين:

١ ـ بيان معنى القاعدة.

٢ ـ بيان الدليل على حجّية مؤدّاها.

معنى القاعدة

لو نظر العرف إلى الحكم في الادلّة الشرعية ـ المقصود بعضها لا كلّها ـ فيمكنه أن يفهم ثبوت الحكم فيها على نحوين:

الأوّل: تخصيص العامّ، كأن يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بلفظ له مدلول عامّ، ولكن العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّة من ذلك المدلول لا لكلّ حصصه، كما لو سئل الإمام عليه السلام عن ثوب تنجّس، فأجاب: «اغسل ثوبك»، ففي هذا المثال ورد الحكم بوجوب الغسل من خلال لفظ له مدلول عامّ وهو «الغسل» إذ إنّ الغسل يتحقّق بالماء وبغيره من المائعات كماء الرمّان والورد، ولكن مع هذا يفهم العرف أنّ الحكم الثابت هو الغسل بالماء ـ الذي هو حصّة من حصص الغسل ـ فقط، فهو المطهّر للنجاسة دون غيره.

ولهذا لو ألقي هذا الكلام على غير المسلم فإنّ ذهنه ينصرف أيضاً إلى هذه الحصّة من الغسل أي بالماء دون غيرها من الحصص الأخرى. ومثل هذا النوع من الانصراف حجّة؛ لانّه يستند إلى ظهور عرفيّ، شأنه شأن الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال، فهو أيضاً انصراف حجّة، بخلاف الناشئ من غلبة الوجود فإنّه ليس بحجّة كما تقدّم في بحث الانصراف.

إن قلت: من أين استفيد تخصيص اللفظ العامّ مع أنّه لا يوجد في الدليل دالّ لفظي يدلّ على التخصيص؟

قلت: إنّ ذلك التخصيص قام على أساس مناسبات الحكم والموضوع، باعتبار أنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في ذهن العرف، حيث إنّه تحصل عنده ارتكازات في الأحكام التوصّلية والمعاملاتية ينسبق على أساسها ذهن الإنسان إلى التخصيص تارةً ـ كما هو محلّ بحثنا ـ والتعميم

أخرى كما سيأتي في النحو الثاني. نعم، لا يمكن للعرف فهم مثل هذه المناسبات في الأحكام العبادية ولذا فلا يمكن جريان هذه القاعدة فيها.

الثاني: تعميم الخاصّ، كأن يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالة خاصّة ولكن العرف يفهم أنّ ذكر هذه الحالة إنّما هي مجرّد مثال لعنوان عامّ، فما يرتبط به الحكم في الحقيقة هو العنوان العامّ لا ما ذكر في الدليل، كما لو سئل الإمام عليه السلام عن جواز الشرب والوضوء من قربة وقعت فيها قطرة دم، فأجاب بعدم جواز الشرب والوضوء، فإنّ العرف يفهم ثبوت الحكم للكوز والإناء الصغير أيضاً، وعليه فلو وقعت فيهما قطرة دم فإنّ الماء ينجس ولا يجوز شربه ولا الوضوء به.

فالدليل في الحقيقة يدلّ على تنجّس الماء القليل عند وقوع الدم فيه، وذكر القربة كان مجرّد مثال ولا موضوعية له.

ولو أردنا إعادة التساؤل المثار سابقاً في النحو الأوّل وقلنا: من أين استفيد تعميم اللفظ مع أنّ الدليل قد ذكر حالة خاصّة؟ لكان الجواب هو الجواب المذكور في النحو الأوّل، وأنّ التعميم قام على أساس مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهن العرفي.

اتّضح إلى هنا: أنّ مناسبات الحكم والموضوع هي عبارة عن قاعدة عرفية يتمّ على أساسها تخصيص العامّ وتعميم الخاصّ في الدليل لأجل مناطات مرتكزة في ذهن العرف يحصل من خلالها انسباق الذهن من اللفظ العامّ إلى الحصّة الخاصّة، ومن الحصّة الخاصّة إلى العموم.

ولو قيل: ما هو الدليل على حجّية مثل هذا الانسباق؟

قيل: إنّ الجواب عنه هو نقطة البحث الثانية.

الدليل على حجية مؤدّاها

أمّا الدليل على حجّية الأخذ بما انسبق إليه الذهن بسبب مناسبات الحكم والموضوع، فنقول: إنّ الدليل على حجّية تلك الانسباقات التي ذكرناها هو حجّية الظهور؛ حيث إنّ مناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العرفية التي تسبّب انسباق ذهن الإنسان إلى تخصيص العامّ وبالعكس، تشكّل ظهوراً للدليل في ما انسبق إليه الذهن، وكلّ ظهور حجّة وفقاً لقاعدة حجّية الظهور الآتية.

بعبارة أخرى: إنّ قياساً من الشكل الأوّل يتشكّل عندنا، وصورته:

ـ إنّ مناسبات الحكم والموضوع تشكّل ظهوراً للدليل فيما انسبق إليه الذهن (صغرى).

وكلّ ظهور حجّة (كبرى).

ـ إذاً: ما انسبق إليه الذهن بسبب مناسبات الحكم والموضوع حجّة.

فبان من خلال ما تقدّم معنى القاعدة وحجّيتها.

أضواء على النصّ

- قوله‌ﷺ: «**ولكن العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّة**». ليس فهم العرف لحصّة خاصّة من المدلول العامّ للفظ جزافاً، وإنّما لأجل مناسبات وارتكازات خاصّة.
- قوله‌ﷺ: «**إنّ هذه الحالة مجرّد مثال لعنوان عامّ**». وهذه الحالة هي معنى قولهم: «تخصيص المورد لا يخصّص الوارد».
- قوله‌ﷺ: «**وهذه التعميمات وتلك التخصيصات**». على نحو اللف والنشر غير المرتّب؛ لأنّه‌ﷺ ذكر التعميمات أخيراً والتخصيصات أوّلاً.

• قوله قدس سره: «**حيث إنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة**». إلّا إذا كانت الأحكام تعبّدية فإنّ العرف عندئذ لا يوجد عنده ارتكازات ومناسبات ليعمل قاعدة مناسبات الحكم والموضوع.

إثبات الملاك بالدليل

عرَفنا سابقاً أنّ كلَّ حكمٍ لهُ ملاكٌ. فالوجوبُ مثلاً ملاكُه المصلحةُ الأكيدةُ في الفعل، والدليلُ على الحكم بالمطابقةِ دليلٌ بالالتزام على ملاكِه، فلهُ مدلولانِ: مطابقيٌّ والتزاميّ. فإذا افترضْنا في حالةٍ من الحالات أنّ الحكمَ تعذَّرَ إثباتُه بذلك الدليل، كما هو الحالُ في صورة العجزِ، فإنّ الحكمَ بوجوبِ الفعلِ على العاجزِ غيرُ صحيحٍ، فهذا يعني أنّ المدلولَ المطابقيَّ للدليلِ ساقطٌ في هذه الصورة.

والسؤالُ بهذا الشأنِ هو: أنّه هل يمكنُ إثباتُ وجودِ الملاكِ بالدليلِ فيما إذا كان هناك أثرٌ يترتّبُ على إثبات الملاكِ كوجوبِ القضاءِ مثلاً؟

والجوابُ على هذا السؤالِ يتعلّقُ بما يُتّخذُ من مبنىً في ترابطِ الدلالةِ الالتزاميةِ مع الدلالةِ المطابقيةِ في الحجّية. فإنْ قلْنا باستقلالِ كلٍّ من هاتينِ الدلالتين في الحجّيةِ أمكنَ إثباتُ الملاكِ في المقامِ بالدلالةِ الالتزاميةِ للدليل، لأنّ سقوطَ دلالتِه المطابقيةِ لا يؤثّرُ على حجّيةِ الدلالةِ الالتزاميةِ بحسبِ الفرض. وإنْ قلْنا بتبعيّةِ الالتزاميةِ للمطابقيَّةِ في الحجّيةِ ـ كما هو الصحيحُ ـ فلا يمكنُ ذلك. وعليه

ففي كلِّ حالةٍ يتعذَّرُ فيها إثباتُ نفسِ الحكمِ بالدليلِ لا يبقى في الدليل ما يثبتُ وجودَ الملاك.

ومثلُ ذلك: ما إذا كان الدليلُ على حكم دالاً بالالتزامِ على حكمٍ آخرَ، وسقطَ المدلولُ المطابقيُّ، فإنّ محاولةَ إثباتِ الحكمِ المدلولِ التزاماً حينئذ بنفس الدليلِ كمحاولةِ إثباتِ الملاكِ بالدليلِ في الحالة الآنفةِ الذكر.

ومثالُ ذلك: دليلُ الوجوبِ الدالُّ بالالتزامِ على الحكمِ بالجوازِ وعدمِ الحرمةِ، فإذا نُسِخَ الوجوبُ جرَى البحثُ في مدَى إمكانِ إثباتِ الجوازِ وعدمِ الحرمةِ بنفسِ دليلِ الوجوبِ المنسوخِ، والكلامُ فيه كما تقدَّمَ في الملاك.

الشرح

من الأبحاث الأصولية التي ترتبط ببحث الدليل الشرعيّ اللفظيّ «إثبات الملاك بالدليل»، وتبرز أهميّته من خلال الثمرة الفقهية المترتّبة عليه كما سيتّضح أثناء تحليل النقاط التي تتعلّق بهذا الموضوع.

ولكن قبل بيان المقصود والوصول إلى النتيجة ينبغي التمهيد بأمر نحدّد فيه مورد جريان هذا البحث، فنقول:

جريان البحث على مسلك العدلية

إنّ جريان بحث «إثبات الملاك بالدليل» يأتي بناءً على مسلك العدلية القائل بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية، فإنّ كلّ حكم من الأحكام ـ بناءً على هذا المسلك ـ يكون تابعاً للملاك الذي يكون سبباً لإنشائه من قبل الشارع. فالوجوب ـ مثلاً ـ ينشأ إذا كانت هناك مصلحة وإرادة ملزمة للفعل، والحرمة تنشأ إذا كانت هناك مفسدة ومبغوضية في الفعل، وهكذا.

وأمّا بناءً على مسلك الأشاعرة القائلين بأنّ الأحكام الشرعية غير معلّلة بالأغراض وليس وراءها ملاكات، وإنّما هي اعتبار شرعيّ فقط غير تابع لشيء، فلا يأتي هذا البحث.

وسبب ذلك: أنّ بحثنا ـ كما سيأتي ـ هو فيما لو كان وراء الحكم ملاك لكي يمكن القول ببقائه عند سقوط المدلول المطابقي للخطاب الشرعيّ بناءً على القول بتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية، وهو ما نودّ بيانه بعد أن وقفنا على هذا التمهيد.

إثبات الملاك بالدليل

تقدّم في بحث «مبادئ الحكم التكليفي» تقسيم الحكم إلى مرحلتين: مرحلة الثبوت، ومرحلة الإثبات، وقلنا إنّ المولى في مرحلة الثبوت يحدّد ما يشتمل عليه الحكم من ملاك، فإذا قال المولى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّقُوهُۚ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ إِلَيۡهِ تُحۡشَرُونَ﴾[1] فإنّ وجوب الصلاة في الآية الشريفة له ملاك وهو المصلحة الأكيدة الملزمة في الفعل ، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، إنّ الدليل الذي يبرزه المولى له مدلولان:

الأوّل: مدلول مطابقيّ، وهو وجوب الصلاة، وقد عرفنا سابقاً في بحث الأمر أنّ طلب الفعل قد يكون بنحو المعنى الاسمي إذا كان الدالّ على الطلب هو مادّة الأمر، وقد يكون بنحو المعنى الحرفي فيما إذا كان الدالّ هو صيغة الأمر، ويكون الطلب بنحو النسبة الإرسالية الطلبية.

الثاني: مدلول التزاميّ، وهو أنّ الطلب الوجوبي ناشئ من مصلحة أكيدة في الفعل بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد كما هو الصحيح.

إذاً، عندما نضع يدنا على حكم شرعيّ ـ كوجوب الصلاة ـ نستطيع أن نحدّد فيه مدلولين: أحدهما: مطابقيّ يدلّ على وجوب الصلاة، والآخر: التزاميّ يدلّ على وجود الملاك.

وعلى هذا الأساس يأتي افتراض مهمّ حاصله: لو سقط المدلول المطابقي في الحكم الشرعيّ عن الحجّية لسبب من الأسباب، فهل يمكننا إثبات وجود ملاك الحكم فيما لو كان يترتّب عليه ثمرة من الثمرات؟

---

(١) الأنعام: ٧٢.

لو أردنا بيان التساؤل بمثال نقول: إنّ من المعلوم أنّ المكلّف لابدّ أن تتوفّر فيه شروط خاصّة ليتمّ توجيه الخطاب له كالعقل والبلوغ والقدرة، فلو فرضنا أنّه كان عاجزاً أثناء أمر الشارع بالصلاة فإنّ هذا يعني سقوط المدلول المطابقي عن الحجّية؛ لأنّ كلّ تكليف مشروط بالقدرة عليه عقلاً ـ كما سيأتي ـ ولكن هل يعني ذلك انتفاء الملاك أيضاً وسقوطه؟

قبل الاجابة عن هذا التساؤل نجيب عن تساؤل آخر قد يثار حول الثمرة المترتّبة على هذا البحث.

ثمرة البحث

قد يقال: سواء قلنا ببقاء الملاك عند سقوط المدلول المطابقي للحكم أم لا، فما هي الثمرة التي تترتّب على هذا البحث؟

إنّ ثمرة البحث تظهر في قضاء الواجب المؤقّت خارج الوقت، فلو قال المولى: «أقم الصلاة» وكان المكلّف عاجزاً عن أدائها في وقتها إلى أن خرج وقتها، فهذا يعني سقوط المدلول المطابقي بحيث لا يجب عليه أداؤها، ولكن هل يجب عليه قضاؤها خارج الوقت عند ارتفاع عجزه؟

جواب ذلك مرتبط ببقاء الملاك، فإن قلنا ببقائه رغم سقوط المدلول المطابقي فيجب عليه القضاء دون حاجة إلى أمر جديد، وإلّا فلا.

ومن الواضح أنّ هذه ثمرة فقهية مهمّة، وهي وإن كانت لا تترتّب داخل الوقت بحكم عجز المكلّف المفروض، ولكنّها تترتّب خارج الوقت إذا ارتفع العجز بحيث يجب عليه القضاء.

وبعد اتّضاح ثمرة البحث نعود للإجابة على تساؤل البحث الأساسي وهو: هل يمكن إثبات وجود الملاك عند سقوط المدلول المطابقي؟ وهو ما سنبحثه الآن.

تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية

إنّ للتساؤل المطروح علاقة ببحث متقدّم هو «تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية»، حيث ذكرنا هناك أنّ في المسألة رأيين[١] .

الأوّل: القول بالتبعية، وهو مختار السيّد الشهيد ﭭ.

الثاني: القول بعدم التبعية، وهو مختار الميرزا النائيني ﭭ[٢] .

فإن بنينا ـ كما هو الصحيح ـ على تبعية الدلالة الالتزامية في الحجّية للدلالة المطابقية، فإنّه يعني سقوط المدلول الالتزامي عن الحجّية عند سقوط المطابقي، وبسقوطه لا يبقى ما يدلّ على وجود الملاك، وإذا انتفى الملاك فلا قضاء على مَن كان عاجزاً عن أداء الصلاة في وقتها.

وإن بنينا على عدم التبعية، فإنّه يعني وجود الدالّ على الملاك وهو المدلول الالتزامي رغم سقوط المطابقي؛ لعدم التبعية بين المدلولين حسب الفرض.

ولكن حيث إنّنا اخترنا القول الأوّل فلا قضاء على المكلّف عند سقوط المدلول المطابقي، وعليه فلابدّ لإثبات القضاء من دليل جديد.

حالة أخرى

وهناك حالة أخرى تشبه الحالة التي تحدّثنا عنها ـ هي وإن كانت نادرة وقليلة الجدوى إلّا أنّنا على أي حال لابدّ أن نعرف حكمها الأصولي ـ وهي: إذا كان عندنا دليل يدلّ على حكم ما بالمطابقة ويدلّ بالالتزام على حكم آخر، وقد نُسخ الحكم الأوّل وسقط عن الحجّية فهل يسقط مدلوله

---

(١) من الواضح أنّ الكلام في اللازم الأعمّ.

(٢) **أجود التقريرات**: ج١، ص٢٦٨.

الالتزامي أي الحكم الثاني؟

ومثاله: ما لو حكم الشارع بوجوب شيء، فإذا حلّلنا ذلك الوجوب وجدناه مركّباً من جزئين:

الأوّل: أنّه يدلّ على وجوب ذلك الشيء، وهو مدلول مطابقيّ.

الثاني: أنّ ذلك الشيء جائز وليس بمحرّم وإلّا لما أمر به الشارع، وهو مدلول التزاميّ.

فلو فرضنا أنّ الشارع نسخ الحكم بوجوب ذلك الشيء فهو يعني أنّ المدلول المطابقي للدليل قد سقط عن الحجّية، ولكن هل يؤدّي ذلك إلى سقوط الحكم الثاني وهو القول بجوازه وعدم حرمته الذي يُعدّ مدلولاً التزامياً للحكم المنسوخ؟

الجواب عنه كالجواب عن سابقه، فإن قلنا بتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية ـ كما هو الصحيح ـ فإنّ الحكم بالجواز يسقط أيضاً عند سقوط الحكم بالوجوب، ومن ثمّ يحتاج القول بجواز الفعل إلى دليل جديد. وإن قلنا بعدم التبعية فهذا يعني أنّ الحكم المنسوخ الذي سقط مدلوله المطابقي يبقى مدلوله الالتزامي على حجّيته وهو الدلالة على الجواز وعدم الحرمة؛ لأنّه غير تابع له بحسب الفرض.

ولكنّا ما دمنا قد اخترنا القول بالتبعية فإنّ نسخ الحكم عندئذ يؤدّي إلى سقوط كلا مدلوليه.

وهذا أيضاً أحد مصاديق بحث «تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية» المتقدّم. وبانتهاء هذا البحث نكون قد أنهينا الكلام في الدليل الشرعيّ اللفظيّ، لنشرع في الكلام عن قسيمه الآخر أي الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**عرفنا سابقاً أنّ كلّ حكم له ملاك**». أي: في بحث «مبادئ الحكم التكليفي» من هذه الحلقة.
- قولهﷺ: «**فالوجوب مثلاً ملاكه المصلحة الأكيدة في الفعل**». وتلك المصلحة تنبعث منها إرادة ملزمة تكون سبباً لتحقّق الاعتبار الذي هو العنصر الثالث في مرحلة الثبوت.
- قولهﷺ: «**إنّ الحكم تعذّر إثباته بذلك الدليل**». أي: سقوط المدلول المطابقي عن الحجّية.
- قولهﷺ: «**فإنّ الحكم بوجوب الفعل على العاجز غير صحيح**». لأنّه تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح عقلاً.
- قولهﷺ: «**إذا كان هناك أثر**». طبعاً، الثمرة تظهر في الواجبات التي تشرّع فيها القضاء خارج الوقت، وأمّا الواجبات التي لا قضاء فيها ـ وهي الأغلب ـ فلا تظهر فيها الثمرة.
- قولهﷺ: «**في ترابط الدلالة الالتزامية مع الدلالة المطابقية في الحجّية**». هذا إذا كانت الدلالة الالتزامية أعمّ، وأمّا في حالة المساواة فالكلّ متّفق على سقوط الدلالة الالتزامية عند سقوط المطابقية.
- قولهﷺ: «**إثبات نفس الحكم بالدليل**». أي: المدلول المطابقي.
- قولهﷺ: «**ما يثبت وجود الملاك**». وهو المدلول الالتزامي.

٢ ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

عرفنا فيما تقدَّم أنّ الدليلَ الشرعيَّ تارةً يكونُ لفظيّاً، وأخرى غيرَ لفظيٍّ، والدليلُ الشرعيُّ غيرُ اللفظيِّ هو الموقفُ الذي يتّخذُه المعصومُ وتكونُ لهُ دلالةٌ على الحكمِ الشرعيّ. ويتمثّلُ هذا الموقفُ في الفعلِ تارةً، وفي التقريرِ والسكوتِ عن تصرُّفٍ معيَّنٍ تارةً أخرى، ونتكلّمُ الآنَ عن دلالاتِ كلٍّ من الفعلِ والسكوت .

دلالة الفعل

أمّا الفعلُ فتارةً يقترنُ بمقالٍ أو بظهورِ حالٍ يقتضي كونَه تعليميّاً فيكتسبُ مدلولَه من ذلك، وأخرى يتجرَّدُ عن قرينةٍ من هذا القبيل، وحينئذٍ فإنْ لم يكنْ مِن المحتملِ اختصاصُ المعصومِ بحكمٍ في ذلك الموردِ دلَّ صدورُ الفعلِ منه على عدمِ حرمتِه بحكم عصمتِه، كما يدلُّ التركُ على عدمِ الوجوبِ لذلك، ولا يدلُّ بمجرّدِه على استحبابِ الفعلِ ورجحانِه إلّا إذا كان عبادةً ـ فإنّ عدمَ حرمتِها مساوقٌ لمشروعيَّتِها ورجحانِها ـ أو أحرَزْنا في موردٍ عدمَ وجودِ أيِّ حافزٍ غيرِ شرعيٍّ، فيتعيَّنُ كونُ الحافزِ شرعيّاً فيثبتُ الرجحانُ، ويساعدُ على هذا الإحراز تكرارُ صدورِ العملِ مِن

المعصوم، أو مواظبتُه عليه مع كونِه من الأعمالِ التي لا يقتضي الطبعُ تكرارَها والمواظبةَ عليها.

وهل يدلُّ الفعلُ على عدمِ كونِه مرجوحاً، إمّا مطلقاً، وإمّا في حالةِ تكرارِ صدورِه من المعصوم، أو لا يدلُّ على أكثرَ ممّا تقدَّمَ مِن نَفي الحرمةِ في ذلك؟ وجوهٌ مبنيّةٌ على أنّ المعصومَ هل يجوزُ في حقِّه تركُ الأولى وفعلُ المكروهِ، أو يجوزُ حتّى التكرارُ والمواظبةُ على ذلك، أو لا يجوزُ شيءٌ من هذا بالنسبة إليه؟

ويُلاحظُ أنّه على تقديرِ عدمِ تجويزِ تركِ الأولى على المعصوم، إمّا مطلقاً أو بنحوِ المواظبةِ على الترك، نستطيعُ أن نستفيدَ من الترك عدمَ استحبابِ المتروك، كما نستفيدُ من الفعلِ عدمَ كونِه مكروهاً وعدمَ كونِ التركِ مستحبّاً.

الشرح

تقدّم تقسيم الدليل الشرعيّ إلى قسمين:

١ ـ الدليل الشرعيّ اللفظيّ.

٢ ـ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ.

ومنشأ هذا التقسيم هو التسليم بقاعدة أساسية مفادها: «إنّ قول المعصوم وفعله وتقريره حجّة»، فيكون «قول المعصوم» إشارة إلى الدليل الشرعيّ اللفظيّ، و «فعله وتقريره» إشارة إلى الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ.

وما تقدّم الكلام عنه في بحوثنا السابقة ابتداءً بتحديد الظهور التصوّري والتصديقي، ومروراً بأبحاث الوضع والأمر والنهي والإطلاق والعموم والمفاهيم وغيرها، وانتهاء ببحث «إثبات الملاك بالدليل» كان في القسم الأوّل، ومن الآن نشرع في بيان القسم الثاني.

الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ

إنّ الدليل الشرعيّ غير اللفظيّ يقصد به: «الموقف الذي يتّخذه المعصوم وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ».

والقيد الأخير (وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ) إشارة إلى أنّ المعصوم قد يتّخذ موقفاً معيّناً ولكنّه لا يدلّ على الحكم الشرعيّ، كما لو كان في مقام التقيّة فإنّه لا يستطيع في مثل هذه الحالة بيان الحكم الشرعيّ ولا يكون لموقفه دلالة عليه. طبعاً، افتراض التقية مختصّ بالأئمّةعليهم السلام ـ كما هو محقّق في محلّه ـ ولا يشمل الموقف الذي يتّخذه الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله، فلا

يوجد في حقّه احتمال عدم استطاعة بيان الحكم الشرعيّ، ومن ثمّ لا وجود لاحتمال التقية وشبهها في مواقفه ﷺ.

وعلى أي حال، فإنّ الموقف الذي يتّخذه المعصوم وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ ينقسم بدوره إلى قسمين:

الأوّل: فعل المعصوم.

الثاني: سكوت المعصوم وتقريره.

وما نبحثه الآن وما سيأتي هو في دلالات كلّ من هذين القسمين على الحكم الشرعيّ، ونبدأ بدلالة فعل المعصوم.

دلالة الفعل

ينبغي أوّلاً أن نشير إلى أنّه ليس المقصود من الفعل هنا ما يقابل الترك، بل نقصد به الأعمّ منه ومن الترك، فكما أنّ فعل المعصوم حجّة ويدلّ ـ كما سيتّضح ـ على عدم الحرمة، فكذلك تركه حجّة ويدلّ على عدم الوجوب.

وكيف كان، فإنّ دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعيّ يمكن تصوّرها على حالات ثلاث:

الحالة الأولى: أن يصدر الفعل من المعصوم محفوفاً بقرائن حالية أو مقالية تقتضي كونه بصدد تعليم الأمّة ، وفي مثل هذه الحالة لا إشكال في دلالة الفعل على الحكم الشرعيّ ضمن حدود دلالة القرينة الحالية أو المقالية، من قبيل الوضوء البياني والتعليمي الوارد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام .

فقد روي عن زرارة أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «**ألا أحكي لكم وضوء رسول الله** ﷺ؟ فقلنا: بلى، فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه، ثمّ حسر عن ذراعيه...» إلى آخر الرواية[1]، فقد ورد فيها قرينة لفظية

(١) **الكافي**، ج٣، ص٢٥، ح٤؛ **وسائل الشيعة**: ج١، ص٣٨٧، أبواب الوضوء، ب١٥، ح٢.

تدلّ على أنّ المعصوم بصدد البيان والتعليم، ولا إشكال ـ كما قلنا ـ في دلالة فعله هنا على الحكم الشرعيّ، ولكن مثل هذه الأفعال ـ كما سيأتي ـ تكون دلالتها صامتة لا لسان لها لنتمسّك بإطلاقها وظهورها، ومن ثمّ علينا الأخذ بالقدر المتيقّن وهو الدلالة على الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للوجوب والاستحباب[1] ولا يمكن تعيين الوجوب .

الحالة الثانية: أن يصدر الفعل من المعصوم ولكنّه غير مقترن بقرائن حالية أو مقالية كما في الحالة الأولى، وإنّما نشكّ في كونه بصدد تعليم الأمّة أم لا، ولكنّا أيضاً لا نحتمل بأنّ الفعل من مختصّاته عليه السلام بل هو عامّ يشمل الجميع، ففي مثل هذه الحالة يدلّ الفعل ـ أيضاً ـ على الحكم الشرعيّ، فيدلّ فعله على الجواز وعدم الحرمة، ويدلّ تركه على عدم الوجوب؛ وذلك بسبب عصمته التي تمنعه من فعل المحرّم وترك الواجب.

إن قلت: لِمَ لا يدلّ فعله على الوجوب، وتركه على الحرمة؟

قلتُ: إنّ دلالة الفعل ـ كما سيأتي توضيحه بشكل مفصّل ـ دلالة صامتة ليس لها لسان ليتمسّك بظهوره، ومن ثمّ فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن وهو في الفعل عدم الحرمة، وفي الترك عدم الوجوب.

الحالة الثالثة: أن يصدر الفعل من المعصوم غير محفوف بقرائن، ولكنّا نعلم أنّه من مختصّاته، وفي مثل هذه الحالة لا يدلّ الفعل على الحكم الشرعيّ لتعمل به الأمّة من بعده اقتداءً به؛ لأنّ مثل قوله تعالى: ﴿ **لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** ﴾[2] لا تشمل مثل هذا الفعل الذي يكون من مختصّاته.

---

(١) لا يمكن فرض الدلالة على الإباحة بالمعنى الأخصّ باعتبار عبادية الفعل وهو «الوضوء» في المثال.

(٢) الأحزاب: ٢١.

تساؤلان في دلالة الفعل

بعد اتّضاح الحالات الثلاث في دلالة الفعل في جانب الوجوب والحرمة، يطالعنا تساؤلان مهمّان:

الأوّل: هل يدلّ فعل المعصوم على استحباب الفعل ورجحانه؟

الثاني: هل يدلّ فعله على عدم كونه مرجوحاً ومكروهاً؟

أمّا ما يرتبط بالتساؤل الأوّل فإنّنا نقول: إنّ صدور الفعل بمجرّده لا يدلّ على كونه مستحبّاً؛ لما تقدّم ـ وسيأتي أيضاً ـ من أنّ دلالة الفعل لابدّ من الأخذ فيها بالقدر المتيقّن لأنّها دلالة صامتة، فلعلّ صدور الفعل منه عليه السلام لأجل كونه مباحاً بالمعنى الأخصّ، لا لأجل كونه راجحاً ومستحبّاً.

وعليه فلابدّ من توافر أحد أمرين يعيّنان رجحان الفعل واستحبابه، وهما:

١ ـ أن يكون الفعل الصادر من المعصوم عبادة، فإنّ نفس كونه عبادة يدلّ على استحبابه؛ حيث لا يوجد في الشريعة حكم يتّصف بالمرجوحية مع كونه عبادة، وما دام الفعل الصادر من المعصوم يدلّ على عدم الحرمة ـ كما تقدّم، على أقلّ تقدير ـ فإنّ عدم حرمته مع فرض عباديته يساوق رجحانه واستحبابه بلا إشكال.

٢ ـ أن نحرز أنّ الفعل الصادر من المعصوم لم يكن على أساس حافز غير شرعيّ كأن يكون عقلائيّاً، فإنّ عدم إحرازنا ذلك يثبت كون الحافز شرعياً، وممّا يساعد على إحراز كونه كذلك هو:

أ ـ تكرار صدور الفعل منه مع كونه ممّا لا يقتضيه الطبع العقلائي، فإنّ تكرار صدور الفعل في مثل هذه الحالة يؤشّر إلى أنّ الحافز شرعيٌّ.

نعم، لو كان الفعل ممّا يقتضيه طبع العقلاء فعندئذ يأتي احتمال صدوره

منه على أساس كونه عاقلاً من العقلاء، لا على أساس أنّه مشرّع، ومن ثمّ لا يثبت استحباب الفعل عند صدوره من المعصوم.

ب ـ المواظبة على الفعل من قبل المعصوم مع كونه أيضاً على خلاف الطبع العقلائي، فإنّ مواظبته عليه شاهد على أنّ حافزه للفعل شرعيّ.

فتلخّص إلى هنا: أنّ فعل المعصوم يدلّ على الاستحباب إذا كان الفعل الصادر منه عبادة، أو أحرزنا عدم وجود حافز غير شرعيّ، هذا كلّه فيما يرتبط بالتساؤل الأوّل.

وأمّا ما يرتبط بالتساؤل الثاني (هل يدلّ فعل المعصوم على عدم كون الفعل مرجوحاً) فنقول: إنّ في المسألة أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: إنّ الفعل يدلّ على عدم كونه مرجوحاً مطلقاً سواء صدر من المعصوم مرّة واحدة أو أكثر.

الثاني: إنّ الفعل يدلّ على عدم كونه مرجوحاً إذا تكرّر صدوره من المعصوم.

الثالث: إنّ الفعل لا يدلّ على أكثر من نفي الحرمة كما تقدّم.

إنّ السبب في تعدّد الأقوال يرجع إلى مسألة عادة ما تطرح في البحوث الكلامية مفادها: هل يجوز للمعصوم ترك الأولى بمعنى فعل المكروه وترك المستحبّ؟ وهنا انقسمت آراء المتكلّمين في الإجابة عن هذا التساؤل إلى أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: إنّ المعصوم لا يجوز في حقّه ترك الأولى، أي أنّه لا يترك المستحبّ ولا يفعل المكروه مطلقاً.

القول الثاني: إنّ المعصوم يمكن أن يصدر منه المكروه مرّة ويترك المستحبّ مرّة، ولكنّه لا يداوم على فعل المكروه وترك المستحبّ.

القول الثالث: إنّ المعصوم يمكن أن يصدر منه المكروه مطلقاً كما أنّه

يمكن أن يترك المستحبّ مطلقاً.

فمن قال بالقول الأوّل هنا قال بالقول الأوّل هناك، ومن قال بالثاني هنا قال بالثاني هناك، ومن قال بالثالث هنا قال بالثالث هناك.

بعبارة أخرى: من قال بأنّ المعصوم لا يفعل المكروه مطلقاً، فإنّ صدور الفعل منه يدلّ على أنّه ليس بمكروه وإلّا لما ارتكبه. ومن قال بأنّه لا يداوم عليه وإن كان يصدر منه أحياناً فعند الفعل منه لا نستكشف عدم الكراهة ما لم يداوم عليه، فعندئذ يمكن استكشاف عدم الكراهة. ومن قال بأنّه يمكن أن يفعل المكروه مطلقاً فسوف لا يدلّ فعله على أكثر من كونه ليس بحرام، هذا في جانب الفعل.

وأمّا في جانب الترك، فأيضاً تأتي الأقوال الثلاثة السابقة، فإنّه بناءً على القول الأوّل (عدم جواز ترك الأولى) يكون ترك المعصوم ولو لمرّة واحدة دليلاً على عدم استحباب المتروك، وإلّا لما تركه، كما كان فعله يدلّ على عدم الكراهة.

وأمّا بناءً على القول الثاني (عدم المداومة على ترك الأولى) فإنّ مجرّد ترك المعصوم للفعل لا نستفيد منه عدم استحبابه ما لم يداوم على تركه، كما كان عدم الفعل لا يدلّ على الكراهة ما لم يداوم عليه.

وأمّا بناءً على القول الثالث، فإنّ تركه لا يدلّ على عدم الاستحباب، كما كان فعله لا يدلّ على عدم الكراهة، غاية الأمر أنّ تركه يدلّ على أنّ المتروك ليس بواجب كما أنّ فعله يدلّ على أنّه ليس بحرام؛ وذلك بحكم عصمته.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**عرفنا فيما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ**». تقدّم ذلك في بحث «تحديد دلالات الدليل الشرعيّ» من هذه الحلقة.

- قوله‏ﭤ: «**وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ**». وهو يتمّ إذا كان المعصوم يستطيع بيان الحكم الشرعيّ ولم يكن في موضع تقية مثلاً، وتقدّم القول أنّ هذا الافتراض يأتي في غير النبي الأكرمﷺ من المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.
- قوله‏ﭤ: «**فيكتسب مدلوله من ذلك**». أي من المقال أو ظهور الحال الذي يقترن مع الفعل.
- قوله‏ﭤ: «**دلّ صدور الفعل من المعصوم على عدم حرمته**». وهذا هو القدر المتيقّن، وأمّا دلالته على عدم الكراهة فهو مبنيّ على أنّ المعصوم لا يصدر منه المكروه.
- قوله‏ﭤ: «**كما يدلّ الترك على عدم الوجوب لذلك**». أي: لعصمته، ودلالة الترك على عدم الوجوب هو القدر المتيقّن، وأمّا دلالته على الاستحباب فهو مبنيّ على أنّ المعصوم لا يترك المستحبّ.
- قوله‏ﭤ: «**ولا يدلّ بمجرّده**». أي: الفعل.
- قوله‏ﭤ: «**أو أحرزنا في مورد عدم وجود أي حافز غير شرعي**». كما لو رأينا المعصوم يلتزم بالمضمضة قبل كلّ وضوء، فإنّنا سنعلم أنّ حافزه الذي يدعوه إلى الفعل حافز شرعيّ؛ لأنّ مثل المضمضة لا يقتضيها الطبع العقلائي.
- قوله‏ﭤ: «**وهل يدلّ الفعل على عدم كونه مرجوحاً إمّا مطلقاً**». أي: سواء تكرّر صدور الفعل من المعصوم أو صدر مرّة واحدة، في قبال الحالة الثانية التي أشار إليها بقوله: «وإمّا في حالة تكرار صدوره ..».
- قوله‏ﭤ: «**هل يجوز في حقّه ترك الأولى وفعل المكروه**». العطف عطف تفسيريّ؛ لأنّ ترك المكروه أولى من فعله، ومعنى «يجوز» هنا هو: يصحّ.

وتبقَى هناك نقطةٌ ينبغي أن تؤخذَ بعين الاعتبارِ وهي: أنّ هذه الدلالاتِ إنّما تتحقّقُ في إثباتِ حكمٍ للمكلَّفِ عندَ افتراضِ وحدةِ الظروفِ المحتملِ دخلُها في الحكمِ الشرعيّ، فإنّ الفعلَ ما كان دالاًّ صامتاً وليس له إطلاقٌ، فلا يعيّنُ ما هي الظروفُ التي لها دخلٌ في إثباتِ ذلك الحكمِ للمعصوم. فما لم نحرزْ وحدةَ الظروفِ المحتملِ دخلُها لا يمكنُ أن نثبتَ الحكم.

ومن هنا قد يثارُ اعتراضٌ عامٌّ في المقام، وهو: أنّ نفسَ النبوّةِ والإمامةِ ظرفٌ يميّزُ المعصومَ دائماً عن غيرِه، فكيف يمكنُ أن نثبتَ الحكمَ على أساسِ فعلِ المعصوم؟

والجوابُ على ذلك : إنّ احتمالَ دخلِ هذا الظرفِ في الحكمِ المكتَشفِ ملغيٌّ بقولِه تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ وما يناظرُه من الأدلّةِ الشرعيةِ الدالّةِ على جعلِ النبيِّ والإمامِ قدوةً؛ فإنّ فرضَ ذلك يقتضي إلغاءَ دخلِ النبوّةِ والإمامةِ في سلوكِهما لكي يكونَ قدوةً لغيرِ النبيِّ والإمام، فما لم يثبتْ بدليلٍ أنّ الفعلَ المعيَّنَ من مختصّاتِ النبيِّ والإمامِ يُبنى على عدمِ الاختصاص.

الشرح

ما نودّ أن نطرحه في هذا المقطع من بحث دلالة الفعل هو الاشارة إلى أنّ هذه الدلالة دلالة صامتة ليس لها لسان وإطلاق، وهو ما يسهم في ترتّب آثار فقهية مهمّة عند التعامل مع الفعل كدليل على الحكم الشرعيّ، كما سيتّضح ذلك خلال بحثنا الآتي.

الدلالة الصامتة للفعل

إنّ الفعل الذي نبحث عن معنى دلالته هنا هو الأعمّ من الفعل والترك الاصطلاحي كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك، ونعني بكون دلالته صامتة هو أنّ الفعل لا لسان له لنرجع إليه في تحديد المراد منه، بخلاف دلالة لفظ المعصوم على الحكم الشرعيّ، فإنّ بإمكاننا الرجوع للفظ ومعرفة المراد منه وتحديده من إطلاق أو تقييد ونحو ذلك.

ومن هنا يتّضح معنى قول الأصوليين: «إنّ الفعل دليل لبّي لا إطلاق له، فلابدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقّن»، فإنّ ما يصدر من المعصوم ويدلّ على الحكم الشرعيّ أحد أمرين:

الأوّل: لفظ المعصوم، كأن يقول: «أقم الصلاة».

الثاني: فعل المعصوم.

ففي الأمر الأوّل، لو شككنا في أنّ الشارع أراد منّا الصلاة في الثوب الأبيض فقط، أم أرادها مطلقاً؟ فإنّه بإمكاننا التمسّك بالإطلاق وقرينة الحكمة لنفي مدخلية القيد المشكوك، فنقول: لو كان المولى يريد الصلاة في الثوب الأبيض فقط لذكر ذلك في كلامه، وحيث إنّه لم يذكره فمعنى ذلك

أنّه لا يريده، وهكذا في كلّ قيد نحتمل دخله في قول المعصوم «أقم الصلاة» ولم يذكره.

وأمّا في الأمر الثاني، فإنّنا لو شككنا في دخل قيد ما في دلالة الفعل على الحكم الشرعيّ فلا يمكننا التمسّك بالإطلاق لنفيه؛ لأنّ الفعل لا إطلاق له، وعليه فلابدّ من الاقتصار عندئذ على القدر المتيقّن.

فمثلاً: ذهب بعض العلماء إلى حرمة لبس السواد أو كراهته على الأقلّ؛ حيث ورد في بعض الروايات أنّه لباس فرعون[١]، ونقل عن كثيرين أنّه شعار بني العبّاس[٢]، وعلى أيّ حال فلو وجدنا أنّ المعصوم قد لبسه في حالة خاصّة وظرف معيّن، كأن يكون الظرف هو استشهاد أبيه، وشككنا في جواز اللبس في غير هذا المورد فهل يمكننا التمسّك بفعل المعصوم؟

الصحيح عدم إمكان ذلك؛ لاحتمال دخل تلك الخصوصية والظرف الذي دعا المعصوم للبس السواد، فإنّ الفعل ليس له إطلاق للتمسّك به ونفي مدخلية استشهاد أب المعصوم عند الشكّ في مدخليته في جواز لبس السواد، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن وهو جواز اللبس عند تحقق ذلك الظرف الذي دعا المعصوم للّبس.

وهذا هو الفارق المهمّ بين الدلالة اللفظية على الحكم والدلالة الفعلية، فعند الشكّ في مدخلية خصوصية أو ظرف معيّن في الحكم يمكننا نفيه بالإطلاق في حالة كون الدلالة لفظية ولا يمكننا ذلك إذا كانت فعلية.

فاتّضح إلى هنا: أنّ ما بيّناه سابقاً من دلالة الفعل على عدم الحرمة

(١) انظر ـ مثلاً ـ ما رواه الصدوق في **الفقيه**: ج١، ص٢٥١، ح٧٦٧ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «لا تلبسوا السواد فإنّه لباس فرعون».

(٢) انظر على سبيل المثال: **الغدير**: ج٦، ص٣٥٤؛ **الأعلام**: ج٧، ص٣٢٥.

وكذلك على عدم الكراهة على بعض المباني، وأيضاً دلالة الترك على عدم الوجوب وكذلك على عدم الاستحباب على بعض المباني، إنّما يتمّ إذا افترضنا وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعيّ، بمعنى أنّ الظرف الذي دعا المعصوم لمثل هذا الفعل متحقّق عندنا، وإلّا فلا دلالة لفعله على الحكم الشرعيّ.

بناءً على ذلك، فما يقال في الاستدلال بجواز إلقاء النساء الخطبة أمام الرجال الأجانب بأنّ سيّدة النساء وابنتها الحوراء عليهما السلام قد فعلتا ذلك، مردود ما لم نحرز وحدة الظروف التي دعت السيّدة فاطمة الزهراء وابنتها الحوراء عليهما السلام إلى التكلّم أمام الأجانب ونحكم بتحقّقها في نساء اليوم، وبدونه لا يمكن التمسّك بفعلهما عليهما السلام للحكم بجواز كلام المرأة أمام الأجنبي.

إشكال وجواب

على هذا الأساس ينبثق اعتراض عامّ ومهمّ على دلالة فعل المعصوم على الحكم الشرعيّ؛ حاصله: قلتم إنّه لابدّ من وحدة الظروف ليكون الفعل الصادر من المعصوم دالاً على الحكم الشرعيّ، ونحن نقول: إنّ نفس النبوّة والإمامة ظرف يميّز المعصوم عن غيره، ومن ثمّ لا يكون لفعله دلالة على الحكم الشرعيّ، بمعنى أنّ فعل المعصوم لا يثبت الجواز وعدم الحرمة ليتمكّن المكلّف من فعله أيضاً؛ لأنّه ربّما يكون فعله أو تركه لأجل كون الفعل أو الترك من الأمور المختصّة به ولا يشمل غيره، وهذا اعتراض عامّ يوجّه على دلالة الفعل.

وجوابه: إنّ احتمال اختصاص المعصوم بظرف النبوّة والإمامة غير وارد؛ وذلك لعدّة أدلّة تفيد إلغاء هذه الخصوصية:

• منها: قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[(١)] فإنّ الآية تفيد جعل المعصوم قدوة، ومعنى جعله كذلك هو إمكان الاقتداء به. وحيث إنّ المعصوم قد صدر منه هذا الفعل فيمكن للمكلّف الاقتداء به والإتيان بالفعل أيضاً، وكذلك في جانب الترك، ومن ثمّ يكون فعله دالاً على الحكم الشرعيّ.

إن قلت: إنّ الآية تفيد جعل القدوة للرسول الأكرم ﷺ دون الأئمّة عليهم السلام؟

قلنا: إنّ الآية ذكرت الرسول ﷺ كمثال لا أنّه تمام الموضوع للقدوة، فكأنّها في مقام جعل القدوة للمعصوم الذي لا يخطئ الشرع مطلقاً، وهو كما يصدق على النبي الكريم ﷺ يصدق على الأئمّة الطاهرين من ولده عليهم السلام، هذا أوّلاً.

وثانياً: توجد عندنا أدلّة شرعية تفيد أنّهم عليهم السلام والرسول الأكرم ﷺ شيء واحد من هذه الناحية، بل إنّ آية المباهلة قد جعلت من أمير المؤمنين نفس النبي ﷺ، قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ..﴾[(٢)]، فقد تظافرت الروايات[(٣)] المفسّرة للآية الكريمة في أنّ المراد من ﴿أَبْنَاءَنَا﴾ الحسن والحسين عليهما السلام، ومن ﴿نِسَاءَنَا﴾ الصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام، ومن ﴿أَنْفُسَنَا﴾ أمير المؤمنين عليه السلام، وعلى أقلّ تقدير لا يوجد فرق بين المعصومين جميعاً في وجوب الاقتداء بهم.

(١) الأحزاب: ٢١.

(٢) آل عمران: ٦١.

(٣) لاحظ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام: ج٢، ص٨١، ح٩؛ **شرح الأخبار**: ج٢، ص٣٤٠؛ **بحار الأنوار**: ج١٠، ص٣٥٠، ح١٠.

• ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾[1] فإنّ «ما» الموصولة في الآية الكريمة تشمل قول المعصوم وفعله وتقريره، فتدلّ الآية إذاً على أنّ فعله حجّة ويجب الأخذ به، وليس معنى الأخذ إلّا فعل ما فعله واجتناب ما تركه، وهو نحو من أنحاء الاقتداء. والقول باختصاص الآية بالنبي ﷺ مردود بما ذكرناه في سابقتها.

نعم، في الموارد التي يقوم فيها الدليل على أنّ ما فعله المعصوم أو تركه هو من مختصّاته، لا يكون لفعله أو تركه دلالة على الحكم الشرعيّ، وأمّا في غير تلك الموارد فإنّ القاعدة تقتضي دلالة فعله أو تركه على الحكم الشرعيّ، ومن ثمّ للمكلّف استفادة عدم الحرمة من فعل المعصوم وعدم الوجوب من تركه وغير ذلك من الدلالات التي ذكرناها.

فاتّضح إلى هنا: أنّ احتمال دخل ظرف النبوّة والإمامة ملغى بما ذكرناه من الأدلّة وغيرها، وإلّا فإنّ هذا الاحتمال يأتي في كلّ فعل وترك للمعصوم وعندئذ لا يبقى لنا مصداق واحد للتأسّي بهم، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أضواء على النصّ

• قوله ﵀: «**إنّ هذه الدلالات**». وهي دلالة الفعل على عدم الحرمة ودلالة الترك على عدم الوجوب على بعض المباني، وعلى بعض الآخر أنّ الفعل كما يدلّ على عدم الحرمة يدلّ على عدم الكراهة، وأنّ الترك كما يدلّ على عدم الوجوب يدلّ على عدم الاستحباب.

• قوله ﵀: «**أن نثبت الحكم على أساس فعل المعصوم**». المراد من الفعل هنا الأعمّ من الفعل الاصطلاحي والترك الاصطلاحي.

• قوله ﵀: «**فإنّ فرض ذلك**». أي: جعل النبي والإمام قدوة وأسوة.

---

(١) الحشر: ٧.

دلالة السكوت والتقرير

وأمَّا السكوتُ فقد يُقالُ: إنّه دليلُ الإمضاء، وتوضيحُ ذلك: أنّ المعصومَ إذا واجَه سلوكاً معيّناً، فإمّا أن يُبديَ موقفَ الشرعِ منه، وهذا يعني وجودَ الدليلِ الشرعيِّ اللفظيّ، وإمّا أنْ يسكتَ، وهذا السكوتُ يمكنُ أن يُعتَبرَ دليلاً على الإمضاء. ودلالتُه على الإمضاءِ تارةً تُدّعَى على أساسٍ عقليّ، وأخرى على أساسِ الظهورِ الحاليّ.

أمّا الأساسُ العقليُّ فيُمكنُ توضيحُه: إمّا بملاحظةِ المعصومِ مكلَّفاً، فيقالُ: إنّ هذا السلوكَ لو لم يكُنْ مرضيّاً لوجبَ النهيُ عنهُ على المعصوم؛ لوجوبِ النهيِ عنِ المنكرِ، أو لوجوبِ تعليمِ الجاهل، فعدمُ نهيِه وسكوتُه مع عصمتِه يكشفُ عقلاً عن كونِ السلوكِ مرضيّاً.

وإمّا بملاحظة المعصومِ شارعاً وهادفاً، فيقال: إنّ السلوكَ الذي يواجهُ المعصومُ لو كان يفوِّتُ عليه غرضَهُ بما هو شارعٌ لتعيَّنَ الوقوفُ في وجهِه، ولما صحَّ السكوتُ؛ لأنّه نقضٌ للغرض، ونقضُ الغرضِ مِن العاقلِ الملتفِتِ مستحيلٌ.

وكلٌّ من اللحاظين له شروطُه، فاللحاظُ الأوّلُ يتوقَّفُ على توفُّرِ شروطِ وجوبِ النهيِ عن المنكر. واللحاظُ الثاني يتوقَّفُ على أن يكونَ السلوكُ المسكوتُ عنه مما يهدّدُ بتفويتِ غرضٍ شرعيٍّ

فعليٍّ بأن يكونَ مرتبطاً بالمجال الشرعيِّ مباشرةً، كالسلوكِ القائم على العملِ بأخبار الآحادِ الثقاتِ في الشرعيّات، أو ناشئاً من نكتةٍ تقتضي بطبعِها الامتدادَ إلى المجالِ الشرعيِّ على نحوٍ يتعرَّضُ الغرضُ الشرعيُّ للخطرِ والتفويت، كما لو كان العملُ بأخبار الآحادِ قائماً في المجالاتِ العرفية، ولكن بنكتةٍ تقتضي بطبعِها تطبيقَ ذلك على الشرعيّاتِ أيضاً عند الحاجة.

وأمّا الأساسُ الاستظهاريُّ فيقومُ على دعوى أنّ ظاهرَ حالِ المعصومِ ـ بوصفِه المسؤولَ العامَّ عن تبليغِ الشريعة وتقويمِ الزيغ ـ عند سكوتِه عن سلوكٍ يواجهُه، ارتضاءُ ذلك السلوكِ، وهذا ظهورٌ حاليٌّ، وتكونُ الدلالةُ حينئذٍ استظهاريةً ولا تخضعُ لجملةٍ من الشروطِ التي يتوقَّفُ عليها الأساسُ العقليُّ.

الشرح

بعد أن انتهينا من القسم الأوّل المتعلّق بالدليل الشرعيّ غير اللفظيّ ـ أي دلالة الفعل ـ حان الآن موعد بحث القسم الثاني منه، وهو دلالة السكوت والتقرير.

دلالة السكوت والتقرير

اشتهر بين الأصوليين القول: «إنّ السكوت دليل الإمضاء». وتحليله: إذا واجه المعصوم سلوكاً معيّناً وظاهرة عامّة فسيكون أمامه أحد أمرين:

الأوّل: أن يبدي موقف الشرع من ذلك السلوك، وهذا يعني وجود دليل شرعيّ لفظيّ وقد تقدّم الكلام فيه.

الثاني: أن يسكت ولا يبدي موقفاً تجاه ذلك السلوك، وعندئذ يمكننا أن نستكشف من سكوته إمضاءه لتلك الظاهرة العامّة.

ومنه يُعلم أنّ الدليل على الحكم الشرعيّ ليس هو نفس السلوك ولا هو سكوت المعصوم عنه، وإنّما هو إمضاء المعصوم المستفاد من سكوته وعدم ردعه.

ومن هنا وقع البحث بين الأصوليين في توجيه دلالة سكوت المعصوم عن سلوك معيّن على كونه ممضياً له وراضياً به، وقد ذكروا في توجيه ذلك وجهين:

١ ـ الأساس العقلي.

٢ ـ الأساس الاستظهاري.

الدلالة على الإمضاء وفق الأساس العقلي

ذكر علماء الأصول في توجيه دلالة سكوت المعصوم على امضائه وكاشفيته عنه تقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ المعصوم مكلّف، وفي هذا التقريب يوجد وجه مشترك ووجه مختصّ، أمّا المشترك فهو التكليف؛ إذ هو مشترك بين المعصوم وغيره، وأمّا الوجه المختصّ فهي العصمة؛ إذ هي مختصّة بالمعصوم دون غيره.

فإذا اتّضح هذا نقول: إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان على خلاف الشرع لوجب عليه عقلاً النهي عنه لأحد وجهين:

١ ـ إمّا لوجوب النهي عن المنكر، فإنّ السلوك المخالف للشرع منكر يجب النهي عنه، فإذا لم ينه عنه فهو ليس بمنكر لأنّ المعصوم لا يترك الواجب.

لا يقال: إنّ المكلّف كثيراً ما يرى المنكر ولا ينهى عنه، ولا يكتشف من عدم نهيه أنّه ليس منكراً ومحرّماً شرعاً؟

لأنّه يقال: إنّنا نستفيد ذلك في المعصوم بحكم عصمته إذ هو لا يترك واجباً مطلقاً، وهو الوجه المختصّ في هذا التقريب، ولم نستفد ذلك من الوجه المشترك ـ أي التكليف ـ ليشكل عليه بما ذكر.

٢ ـ وإمّا لوجوب تعليم الجاهل، فإنّ العاملين بالسلوك غير المرضيّ شرعاً جهّال يجب تعليمهم، والمعصوم لا يترك الواجب بحكم عصمته، فإذا لم ينهَ عنه مع كونه معصوماً فإنّ ذلك يكشف عقلاً عن كونه ممضى عنده.

التقريب الثاني: أنّ المعصوم شارع وهادف، حيث إنّ المعصوم له عدّة حيثيات أحدها أنّه مكلّف كما تقدّم في التقريب الأوّل، وثانيها أنّه حافظ لأغراض الشريعة بما هو شارع، فإنّ للشريعة أغراضاً عديدة تريد الوصول إليها من خلال أحكامها، والمسؤول عن حفظ تلك الأغراض هو المعصوم.

فإذا نظرنا إلى المعصوم من هذه الحيثية ورأينا أنّه قد واجه سلوكاً ولم ينهَ عنه ـ مع فرض كونه على خلاف الشرع ـ فإنّ ذلك يعني أنّه قد فوّت غرضه بما هو شارع، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل، فمن عدم نهيه نستكشف عقلاً كون السلوك ممضى عنده.

إن قلت: كيف يقال إنّ نقض الغرض محال مع أنّنا نجد بالوجدان إمكان نقضه.

قلت: إنّ استحالة نقض الغرض هي بمعنى قبح صدوره من الحكيم، لا أنّه مستحيل التحقّق والإيجاد ذاتاً.

بعبارة أخرى: إنّ هذه الاستحالة إنّما هي بلحاظ العقل العملي لا العقل النظري، كاستحالة الظلم على الله تعالى فإنّها ليست بمعنى عدم قدرته على الظلم، وإنّما بمعنى أنّ الذات المقدّسة لا يصدر منها ظلم لأنّه تعالى حكيم ولا يصدر منه ما لا يليق بساحته المقدّسة.

فالاستحالة التي تقال بلحاظ العقل العملي غير الاستحالة التي تقال بلحاظ العقل النظري، فإنّ المستحيل في الأولى ممكن ذاتاً ولكنّه لا يقع لأنّه ينافي الحكمة ولذا يعبَّر عنه بالقبيح، بخلاف المستحيل في الثانية فإنّه غير ممكن ذاتاً كاجتماع النقيضين، ونقض الغرض من قبيل القبيح، لا المستحيل ذاتاً.

فتلخّص إلى هنا: أنّ المعصوم لا يسكت عن سلوك مخالف للشرع لأنّه ينقض غرضه بما هو شارع، فإذا سكت عنه فإنّ ذلك يكشف عقلاً عن أنّ السلوك ممضىً ومرضيٌّ عنده.

ومن الملاحظ في التقريب الثاني أنّه يتمّ فيما لو كان السلوك اجتماعياً عامّاً بحيث يؤدّي السكوت عنه ـ مع مخالفته للشرع ـ إلى نقض غرض الشارع، ولا يأتي في السلوك الفردي؛ لأنّ عدم الردع عنه لا يؤدّي بالضرورة إلى نقض غرض الشارع بلحاظ كونه شارعاً.

الفارق بين التقريبين

لقائل أن يقول: ما هي الفوارق الشاخصة بين التقريبين المذكورين في الأساس العقلي؟

الجواب: إنّ لكلّ من التقريبين شروطاً خاصّة لابدّ من توافرها لإمكان الاستفادة منه في دلالة السكوت على الإمضاء عقلاً.

ففي التقريب الأوّل لابدّ من توافر شروط النهي عن المنكر، وأوّلها أنّه واجب كفائيّ. ولكي يدلّ سكوت المعصوم على الإمضاء فلابدّ من فرض عدم وجود مكلّف آخر ينهى عن المنكر، وفي حالة وجوده لا يمكن اكتشاف الإمضاء من سكوت المعصوم؛ لأنّ معنى الواجب الكفائي هو سقوطه عند قيام الآخرين به.

وأيضاً لابدّ من فرض احتمال التأثير، إلى غير ذلك من شرائط النهي عن المنكر المذكورة في الكتب الفقهية.

وأمّا التقريب الثاني فلابدّ ـ لإمكان دلالته على الإمضاء عقلاً ـ من أن يكون سكوت المعصوم عن السلوك ينذر بتفويت غرض شرعيّ وإلّا لا يدلّ على الإمضاء.

وتفويت الغرض يمكن تصوّره بنحوين:

الأوّل: تفويت الغرض الفعلي.

الثاني: تفويت الغرض الشأني.

• أمّا الأوّل، فكأن يوجد سلوك عامّ بين الناس على العمل بشيء ما، وهذا السلوك يعملون به حتّى في المجالات الشرعية كعملهم بخبر الواحد الثقة، فلو لم يكن سلوكهم مرضياً عند المعصوم ولم ينهَ عنه لكان ذلك يعني تفويت الغرض الشرعيّ الفعلي، حيث يوجد تهديد فعليّ لأغراض الشريعة.

• وأمّا الثاني، فكما لو كان العقلاء يعملون بخبر الواحد في القضايا العرفية فقط ولكنّهم في عملهم به يعتمدون على نكتة تقتضي بطبعها السريان إلى الأحكام الشرعية أيضاً، والمعصوم بحكم كونه شارعاً ومسؤولاً عن حفظ الشريعة لابدّ وأن يردع عن مثل هذا السلوك إن لم يكن مَرْضِيّاً عنده.

إنّ التهديد الفعلي لتفويت أغراض الشريعة وإن لم يكن موجوداً في مثل هذه الحالة ـ إذ المفروض أنّ العقلاء لا يعملون بخبر الواحد في الشرعيات مباشرة ـ إلّا أنّ التهديد الشأني لنقض أغراض الشارع موجود؛ لأنّ النكتة التي يعتمدون عليها في العرفيات من الممكن تطبيقها في الشرعيات أيضاً عند ابتلائهم بها، ومن ثمّ فلو لم يكن سلوكهم مرضياً وممضى عند المعصوم وجب عليه الوقوف أمامهم وردعهم خوفاً من سريان سلوكهم إلى القضايا الشرعية ونقض غرضها، فمن عدم ردعه وسكوته نكتشف إمضاءه.

هذا كلّه في توجيه دلالة سكوت المعصوم على الإمضاء في ضوء الأساس العقلي.

الدلالة على الإمضاء وفق الأساس الاستظهاري

إنّ هذا الأساس يبتني على ظهور حال المعصوم ـ لا ظهور حال المتكلّم ـ عند سكوته عن سلوك معيّن يواجهه في أنّه ممضى عنده وراضٍ به، باعتبار أنّه المسؤول عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ الحاصل فيها وحفظ المكلّفين عن الانحراف، فإنّ هذا هو همّه سواء كان في بيته أم المسجد أم الشارع، ومن ثمّ يدلّ سكوته ـ عن سلوك ما ـ على إمضائه.

ومن الملاحظ في توجيه دلالة السكوت على الإمضاء في هذا الأساس:

١ ـ أنّه يبتني على ظهور حال المعصوم، ولا يبتني على وجه عقليّ من قبيل كونه مكلّفاً يجب عليه النهي عن المنكر وتعليم الجاهل، وكونه شارعاً يقبح منه تفويت الغرض، وعليه فما يشترط من شروط في الأساس العقلي بكلا وجهيه لا يأتي في هذا الأساس.

٢ ـ أنّ هذا الظهور الحالي يشمل الانحراف الأعمّ من كونه انحرافاً اجتماعياً أو فردياً؛ لأنّ ظهور حال المعصوم في تقويم الزيغ يشمل كلا الانحرافين، بخلاف ما ذكرناه في نكتة نقض الغرض حيث فرضنا كونه انحرافاً وسلوكاً اجتماعياً ليحصل بسكوت المعصوم عنه نقض الغرض.

إذاً، الأساس الاستظهاري لا يخضع لجملة من الشروط التي اشترط وجودها في دلالة الأساس العقلي.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**فعدم نهيه وسكوته مع عصمته**». قيد «مع عصمته» ضروريّ في الأساس العقلي، وبدونه لا يتمّ الاستدلال بهذا الأساس.
- قوله ﷺ: «**بما هو شارع**». لا بما هو مكلّف.

- قولهﷺ: «**لأنّه نقض للغرض، ونقض الغرض من العاقل**». قوله «لأنّه نقض للغرض» صغرى، وقوله «ونقض الغرض..» كبرى.
- قولهﷺ: «**وكلّ من اللحاظين**». ملاحظة المعصوم مكلّفاً، وملاحظته شارعاً وهادفاً.
- قولهﷺ: «**أو ناشئاً من نكتة تقتضي**». هنا يكون السكوت مهدّداً بتفويت غرض شرعيّ شأنيّ لا فعليّ.
- قولهﷺ: «**ولا تخضع لجملة من الشروط**». فلا نحتاج في هذا الأساس إلى شرائط النهي عن المنكر، ولا إلى أن يكون هناك نقض للغرض عند سكوت المعصوم.

السيرة

ومن الواضح أنّ السكوتَ إنّما يدلُّ على الإمضاء في حالة مواجهةِ المعصوم لسلوكٍ معيَّنٍ، وهذه المواجهةُ على نحوين:

أحدُهما: مواجهةُ سلوكِ فردٍ خاصٍّ يتصرّفُ أمامَ المعصوم، كأنْ يمسحَ أمامَ المعصوم في وضوئِه منكوساً ويسكتَ عنهُ.

والآخرُ: مواجهةُ سلوكٍ اجتماعيٍّ، وهو ما يُسمَّى بالسيرة العقلائية، كما إذا كان العقلاءُ بما هم عقلاءُ يسلُكون سلوكاً معيَّناً في عصر المعصوم، فإنّه بحُكم تواجدِه بينهم يكونُ مواجهاً لسلوكِهم العامّ، ويكونُ سكوتُه دليلاً على الإمضاء. ومن هنا أمكنَ الاستدلالُ بالسيرة العقلائية عن طريق استكشافِ الإمضاءِ من سكوت المعصوم.

والإمضاءُ المستكشفُ بالسكوتِ ينصبُّ على النكتة المركوزةِ عقلائيّاً، لا على المقدار الممارَسِ من السلوكِ خاصّة. وهذا يعني:

أوّلاً: أنّ المُمضى ليس هو العملَ الصامتَ لكي لا يدلَّ على أكثر من الجواز، بل هو النكتةُ، أي المفهومُ العقلائيُّ المرتكزُ عنه، فقد يثبتُ به حكمٌ تكليفيٌّ أو حكمٌ وضعيٌّ.

وثانياً: أنّ الإمضاءَ لا يختصُّ بالعمل المباشرِ فيه عقلائيّاً في

عصر المعصوم، ففيما إذا كانت النكتةُ أوسعَ من حدود السلوكِ الفعليِّ كان الظاهرُ من حالِ المعصوم إمضاءَها كبرويّاً وعلى امتدادها.

وعلى ضوءِ ما ذكرناهُ نعرفُ أنّ ما يمكنُ الاستدلالُ به على إثباتِ حكمٍ شرعيٍّ هو السيرةُ المعاصرةُ للمعصومين؛ لأنّها هي التي ينعقدُ لسكوتِ المعصومِ عنها ظهورٌ في الإمضاء دون السيرةِ المتأخّرة.

وقد يُتوهّمُ: أنّ السيرةَ المتأخّرةَ معاصرةٌ أيضاً للمعصوم وإن كان غائباً، فيدلُّ سكوتُه عنها على إمضائه، وليستْ لدينا سيرةٌ غيرُ معاصرةٍ للمعصوم.

والجوابُ على هذا التوهُّم: أنَّ سكوتَ المعصوم في غيبتِه لا يدلُّ على إمضائه؛ لا على أساسِ العقل ولا على أساسٍ استظهاريٍّ.

أمّا الأوّلُ فلأنّه غيرُ مكلَّفٍ في حالة الغيبةِ بالنهي عن المنكر وتعليمِ الجاهل، وليس الغرضُ بدرجةٍ من الفعليةِ تستوجبُ الحفاظَ عليه بغيرِ الطريقِ الطبيعيِّ الذي سبَّبَ الناسُ أنفسهُم إلى سدِّه بالتسبيب إلى غَيبتِه.

وأمّا الثاني فلأنّ الاستظهارَ مناطهُ حالُ المعصوم، ومن الواضحِ أنّ حالَ الغيبةِ لا يساعدُ على استظهارِ الإمضاءِ من السكوت.

وعلى هذا يُعرفُ أنّ كشفَ السيرةِ العقلائية عن إمضاءِ الشارع إنّما هو بملاكِ دلالةِ السكوتِ عنها على الإمضاء، لا بملاكِ أنّ الشارعَ سيّدُ العقلاءِ وطليعتُهم، فما يصدُقُ عليهم يصدُق عليه، كما يظهرُ من بعض الأصوليّين، وذلك لأنّ كونَه كذلك بنفسِه يوجبُ احتمالَ تميُّزِهِ عنهم في بعضِ المواقف، وتخطِئتِه لهم في غيرِ ما يرجعُ إلى المدركاتِ السليمة الفطريّةِ لعقولِهم، كما هو واضحٌ.

الشرح

يعتبر بحث السيرة العقلائية أحد مصاديق بحث السكوت والتقرير، وهو من الأبحاث الأصولية المهمّة باعتبار مدخلية السيرة في الاستدلال على كثير من المسائل الأصولية والفقهية كما هو واضح لمن خاض غمار مثل هذه الأبحاث، وإليك بيانها.

السيرة العقلائية

في هذا البحث نشير إلى نقاط أربعة، هي:

الأولى: معنى السيرة العقلائية.

الثانية: إمضاء المعصوم للسيرة العقلائية.

الثالثة: السيرة التي يستدلّ بها على إثبات الحكم الشرعيّ (السيرة المعاصرة).

الرابعة: ملاك كشف السيرة عن الإمضاء.

معنى السيرة العقلائية

تقدّم أنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيّناً وسكت عنه فإنّه يدلّ على إمضائه له، ويكون الإمضاء عندئذ دليلاً على الحكم الشرعيّ.

ولكن مواجهة المعصوم تلك يمكن تصوّرها على نحوين:

النحو الأوّل: مواجهة سلوك فرديّ، كأن يرى المعصوم شخصاً يمسح في وضوئه منكوساً فيبتدئ من رؤوس الأصابع وينتهي بالكعبين، ويسكت عن ذلك، فيمكننا اعتبار سكوته كاشفاً عن إمضائه، فإنّ الأساس العقلي

بتقريبه الثاني وإن كان لا يجري هنا ـ كما تقدّم بيان ذلك ـ إلّا أنّه بتقريبه الأوّل عند تحقق شروطه وكذا الأساس الاستظهاري يجري ويثبت صحّة الوضوء.

لكن مثل هذه المواجهة خارجة عن محلّ بحثنا في السيرة العقلائية؛ لأنّه تصرّف فرديّ وليس بظاهرة اجتماعية.

النحو الثاني: مواجهة سلوك اجتماعيّ وهو ما يسمّى بالسيرة العقلائية، كأن يواجه المعصوم سلوكاً معيّناً يعمل به العقلاء بما هم عقلاء ـ لا بما هم متديّنون مثلاً ـ كعملهم بخبر الواحد، فإنّ العمل به وترتيب الأثر عليه لا يخصّ المجتمع الإسلامي بل يشمل كافّة المجتمعات الإنسانية، وحينئذ لو واجه المعصوم مثل هذا السلوك وسكت عنه فإنّ سكوته يكشف عن إمضائه بأحد الوجهين المتقدّمين، أي الأساس العقلي والاستظهاري، ومن ثمّ يمكننا القول بأنّ العمل بخبر الواحد حجّة لقيام السيرة العقلائية الممضاة من قبل المعصوم على العمل به.

وينبغي أن يعلم أنّنا في بعض الأحيان حينما نستدلّ على بعض المسائل الأصولية أو الفقهية بالسيرة العقلائية لا نقصد به صيرورة السيرة بما هي سيرة عقلائية دليلاً بقطع النظر عن إمضاء المعصوم، وإنّما الدليل في الحقيقة هو إمضاء المعصوم، فالدليل إذاً هو السيرة الممضاة.

ومنه يتّضح أنّ السيرة العقلائية الحجّة هي التي يتوافر فيها شرطان:

١ ـ الإمضاء من قبل المعصوم.

٢ ـ المعاصرة للمعصوم.

وهو ما سيتّضح أكثر خلال بحوثنا الآتية.

إمضاء المعصوم للسيرة العقلائية

هذه نقطة البحث الثانية التي يشير فيها السيّد الشهيد ﷺ لمسألة ترتبط ببحث السيرة وهي الإمضاء، فقد تقدّم في النقطة السابقة أنّ السيرة مع قطع النظر عن إمضاء المعصوم لا قيمة لها، وأنّها تكتسب الحجّية من إمضاء المعصوم لها.

ولكن إمضاء المعصوم على مَ ينصب، هل على الفعل الخارجي للعقلاء وهو المقدار الممارس من السلوك خاصّة، أم على النكتة المركوزة عقلائياً والتي صارت منشأً لسلوك العقلاء؟

توضيح التساؤل: لو فرضنا أنّ العقلاء قد قامت سيرتهم على ملكية الشيء المحاز ـ مثلاً ـ فإنّهم كانوا يذهبون إلى الغابات في عصر المعصوم ويتملّكون الحطب الذي يحوزونه، ولكن لم تصل أيديهم إلى المعادن الموجودة في باطن الأرض آنذاك، وكان المعصوم قد سكت عن سيرة العقلاء في تملّكهم بالحيازة لمثل الحطب وما شابهه، فهل يمكننا الاعتماد على إمضائه هذا لجواز حيازة المعادن الآن وتملّكها؟

الجواب عن هذا السؤال يرتبط بتحديد الممضى من قبل المعصوم، فإن قلنا إنّ الممضى هو نفس الفعل الخارجي والسلوك الممارس من قبل العقلاء خاصّة فلا يمكننا التمسّك بتلك السيرة الممضاة لإثبات ملكية المعدن المحاز في أيّامنا؛ لأنّ المفروض أنّ المعصوم قد أمضى مثل تلك الحيازة التي كانت للحطب وما شابهه دون ما هو موجود اليوم ولم يكن المعصوم قد عاصره ليمضيه.

وإن قلنا إنّ الممضى هو النكتة المركوزة عقلائياً والتي صارت سبباً ومنشأً لسيرة العقلاء فكأنّه أمضى قاعدة كلّية كبروية تجري مدى العصور

وهي «من حاز ملك» وتجري في الأشياء العامّة كالغابات والمعادن وغيرها، فعندئذ يمكننا تملّك المعادن الآن بالحيازة لقيام السيرة الممضاة من قبل المعصوم عليها.

فإذا اتّضحت هذه الفكرة نعيد التساؤل السابق الذي أثرناه في بداية هذه النقطة وهو: ما الذي أمضاه المعصوم في السيرة العقلائية، الفعل الخارجي، أم النكتة المركوزة عقلائياً؟

الجواب: إنّ المعصوم أمضى النكتة العقلائية لا نفس السلوك الخارجي الممارس من قبل العقلاء، فالمعصوم عندما أمضى سيرة العقلاء القائمة على العمل بخبر الواحد والحيازة ـ مثلاً ـ أمضى في الحقيقة النكتة التي سبّبت ذلك السلوك العقلائي، وبالتالي يمكن التعدّي إلى مصاديق جديدة لم تكن في زمان المعصوم فيما إذا كانت تلك النكتة الممضاة محفوظة فيها، ومن هنا تكون وظيفة الفقيه دقيقة جدّاً في تشخيص طبيعة الممضى من قبل المعصوم ليمكن الاستفادة من السيرة الممضاة في عصور لاحقة.

ويترتّب على ما ذكرناه أمران:

الأوّل: أنّ الممضى إذا كان الفعل الخارجي خاصّة فلا يمكن أن يثبت به أكثر من الحكم بالجواز في قبال عدم الحرمة؛ وذلك لأنّ الفعل عمل صامت فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، بخلاف ما لو كان الممضى هو النكتة أي المفهوم العقلائي الذي صار منشأً لسلوك العقلاء؛ فإنّه يمكن أن يثبت به حكم تكليفيّ كالجواز أو حكم وضعيّ كالملكية التي حصلت بسبب الحيازة.

الثاني: إنّ الممضى إذا كان الفعل الخارجي فهذا يعني أنّ السيرة الممضاة هي ما كانت قائمة في عصر المعصوم فقط والتي كانت منصبّة على سلوك

قائم على مصداق محدّد، بخلاف ما لو كان الممضى هو النكتة العقلائية فإنّها لا تختصّ بالسلوك العقلائي المباشر وإنّما تمتدّ إلى عصور متعاقبة.

ولا يخفى أنّ الأمر الثاني يأتي إذا كانت النكتة أوسع من السلوك الخارجي، فكأنّ المعصوم أمضى قاعدة كبروية أحد مصاديقها كان في عصره وتشمل أيضاً مصاديق أخرى تستجدّ في عصور لاحقة.

هذا تمام الكلام في النقطة الثانية، ومنها ينفتح لنا باب الحديث عن النقطة الثالثة في بحث السيرة العقلائية.

معاصرة السيرة للمعصوم

اتّضح ممّا ذكرناه في النقطتين السابقتين أنّ السيرة العقلائية التي نستدلّ بها على إثبات الحكم الشرعيّ هي السيرة المعاصرة للمعصوم؛ وذلك لما قلناه من أنّ السيرة ليست هي الدليل بنفسها إنّما الدليل هو إمضاء المعصوم لها، وهو ما يفرض أن تكون السيرة معاصرة له ليكون ظهور حاله في سكوته عنها دليلاً على إمضائه لها، وأمّا إذا لم يكن حاضراً ومعاصراً فلا يمكن استفادة ذلك، وهو أمر واضح.

إنّما الكلام في توهّم يثار في هذا الصدد مفاده: أنّه لا توجد عندنا سيرة غير معاصرة للمعصوم حتّى السيرة المتأخّرة، فإنّه لا يعقل ألّا تكون معاصرة للمعصوم، ذلك لأنّ المعصوم موجود في زماننا وإن كان غائباً فلا تخلو الأرض من حجّة كما ورد في كثير من الروايات[1]، بل لولا الحجّة

---

(١) انظر ما رواه الصدوق في **كمال الدين وتمام النعمة**: ص٢٩٠، بسنده عن كميل بن زياد قال: أخذ أمير المؤمنين عليه السلام بيدي... إلى قوله عليه السلام: «اللهمّ بلى لا تخلو الأرض من قائم بحجّة إمّا ظاهر مشهور أو خاف مغمور لئلاً تبطل حجج الله وبيّناته...».

لساخت الأرض بأهلها كما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام[1]، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه من علم الكلام، والمهمّ أن نعلم أنّ السيرة حتّى المتأخّرة معاصرة للمعصوم غاية الأمر أنّه تارةً يكون حاضراً وأخرى غائباً.

وفي مقام الإجابة عن هذا التوهّم نقول: إنّنا عندما نقول إنّ سكوت المعصوم يدلّ على الإمضاء نقصد به المعصوم الحاضر لا الغائب؛ وذلك لأنّنا ذكرنا سابقاً أنّ سكوته يدلّ على الإمضاء من خلال الوجهين المتقدّمين العقلي والاستظهاري، وكلاهما لا يمكن تطبيقه إذا كان المعصوم غائباً.

أمّا الأساس العقلي، فلأنّنا قلنا سابقاً إنّ فيه تقريبين: الأوّل: إنّ المعصوم مكلّف يجب عليه النهي عن المنكر أو تعليم الجاهل، ومن الواضح أنّ مَنْ يجب عليه النهي عن المنكر وتعليم الجاهل هو المكلّف الحاضر لا الغائب المستتر عن الأنظار كما هو حال المعصوم الآن عجّل الله تعالى فرجه الشريف وبالتالي: لا يكون سكوته دليلاً على إمضائه.

لا يقال: إنّ المعصوم ليس بغائب وإنّما هو حاضر ولا تغيب عنه تفاصيل حياتنا.

لأنّه يقال: إنّنا نتكلّم عن المعصوم بما هو مكلّف لا بما هو عالم ومحيط بشؤون الحياة التي يقف هو عليه السلام على رأس الهرم فيها.

وأمّا التقريب الثاني للأساس العقلي الذي كان يبتني على أنّ المعصوم شارع وهادف ومن ثمّ يستحيل منه نقض الغرض لو كان سكوته يؤدّي إلى ذلك، فهو أيضاً لا يمكن تطبيقه على المعصوم الغائب؛ ذلك لأنّ المعصوم يمكنه حفظ غرض الشريعة بأحد طريقين:

---

(١) من ذلك ما روي في **دلائل الإمامة**: ص٤٣٦، عن الباقر عليه السلام: «لو بقيت الأرض يوماً واحداً بلا إمام منّا لساخت الأرض بأهلها..».

١ ـ الطريقي الطبيعي، كأن يرى عملاً لا يوافق الشريعة فيأمر أصحابه وتلاميذه والمرتبطين به في زمانه باجتنابه، كما نهى المعصوم عن العمل بالقياس في استنباط الأحكام الشرعية مثلاً.

٢ ـ الطريق غير الطبيعي، أي الإعجازي.

أمّا حفظ الغرض الشرعيّ بالطريق الطبيعي فإنّما يتمّ في حال يكون المعصوم حاضراً، ولا إشكال في وجوبه وقبح نقضه كما قلنا، ولكن لم يثبت عقلاً وجوب حفظ الغرض الشرعيّ إذا تطلّب إعجازاً وطريقاً غير طبيعيّ لحفظه، والشاهد عليه: أنّ الوجود المبارك للأئمّةعليهم السلام كان في خدمة أغراض الشريعة، وحفظ وجودهم أهمّ غرض شرعيّ، ومع ذلك لم نجدهمعليهم السلام قد استعملوا طرقاً غير طبيعية لحفظ أنفسهم من القتل مع علمهم بقاتليهم وما يتّصل بقتلهم.

نعم، لو كان الغرض بدرجة من الأهميّة بحيث يتوقّف عليه حفظ أصل الرسالة والدين فهنا ربّما يستدعي حفظه وجود طريق غير طبيعيّ من قبيل المعاجز التي تثبت صدق دعوى الأنبياء.

باتّضاح هذا نقول: إنّ بعض السير العقلائية التي تعرّض أغراض الشريعة للخطر الفعلي ليست بتلك الأهميّة التي تستدعي تدخّل المعصوم الغائب بطريق غير طبيعيّ لحفظه[1]، وعليه فالتقريب الثاني للأساس العقلي

(١) طبعاً، حينما نقول: (إنّ المعصوم الغائب لا يتدخّل في حفظ الغرض الشرعي بشكل غير طبيعي)، ليس معناه أنّه عليه السلام لا يتدخّل مطلقاً حتّى فيما يتّصل بحفظ مصير الإسلام والمسلمين وعدم اجتماع الأمّة على الضلال، فإنّه يتدخّل في مثل ذلك قطعاً، على أنّ منفعته للأمّة ـ بل للكون ـ لا تكاد تخفى رغم غيبته كما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله عندما سأله جابر عن انتفاع الشيعة بالقائم في غيبته، فقال صلى الله عليه وآله: «إي والذي بعثني بالنبوّة إنّهم لينتفعون به ويستضيئون بنور ولايته في غيبته كانتفاع الناس بالشمس =

لا يأتي في المعصوم الغائب.

وأمّا الأساس الاستظهاري، فلأنّه يبتني على ظهور حال المعصوم في كونه المسؤول عن تبليغ الشريعة، وواضح أنّه يتمّ فيما لو كان حاضراً، وأمّا الغائب فهو مستور بحسب الفرض فكيف يستند إلى ظهور حاله؟

فتلخّص إلى هنا في دفع التوهّم: أنّ ما ذكر من أساسين يفسّران دلالة سكوت المعصوم على الإمضاء إنّما يجريان في المعصوم الحاضر لا الغائب، وإذ لم يبق عندنا في السيرة المعاصرة للمعصوم الغائب دليل يكشف عن الإمضاء، فلا تبقى السيرة بعدئذ ذات قيمة لتصلح أن تكون حجّة على الحكم الشرعيّ، فشرط معاصرة السيرة للمعصوم الحاضر ضروري إذاً.

ملاك كشف السيرة عن الإمضاء

ذكر الأصوليون في ملاك كشف السيرة العقلائية عن إمضاء المعصوم قولين:

الأوّل: أن يكون الملاك هو سكوت المعصوم عن السيرة العقلائية، فإنّ السكوت كاشف عن الإمضاء، ويكون الدليل في الحقيقة هو إمضاء المعصوم لا نفس السيرة كما تقدّم بيان ذلك.

الثاني: أن يكون الملاك هو كون الشارع سيّد العقلاء وطليعتهم فيصدق عليه ما يصدق عليهم، فلو أنّ سيرتهم ـ مثلاً ـ قائمة على العمل بخبر الواحد فإنّ الشارع يعمل به أيضاً لأنّه سيّدهم بمعنى أكثر عمقاً ودقّة منهم، وهو ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني[1] تلميذ صاحب الكفاية.

= وإن جلّلها السحاب»، **بحار الأنوار**: ج٣٦، ص ٢٥٠.

(١) **نهاية الدراية**: ج٣، ص ٣٠ ـ ٣١.

إن قلت: ما هو الفرق بين الملاكين؟

قلت: إنّ الملاك الأوّل يشترط فيه أن تكون السيرة معاصرة للمعصوم لتتمّ دلالة سكوته على الإمضاء، وأمّا الملاك الثاني فلا يشترط فيه المعاصرة.

ولكن الملاك الثاني لا يمكن قبوله؛ وذلك لأنّ نفس القول بأنّ الشارع هو سيّد العقلاء وطليعتهم ربّما يعطيه ميزة عن بقية العقلاء، فقد يخالفهم ويخطّئهم فيما يعملون به في بعض الموارد، اللهمّ إلّا أن يكون ما يعملون به هو من قبيل المدركات الفطرية فإنّه لا يعقل مخالفتهم وتخطئتهم في ذلك.

فهذا الملاك غير صحيح، والصحيح هو الملاك الأوّل.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء**». إشارة إلى أنّ العقلاء قد يسلكون سلوكاً معيّناً ولكن لا بما هم عقلاء وإنّما بما هم متديّنون ومتشرّعة مثلاً، أو أصحاب عقيدة معيّنة، وهو لا يفيدنا في الدلالة على إثبات الحكم الشرعيّ، إنّما الذي يفيدنا سيرة العقلاء بما هم عقلاء إذا أمضاه المعصوم.
- قولهﷺ: «**يسلكون سلوكاً معيّناً في عصر المعصوم**». قيد «في عصر المعصوم» لابدّ منه؛ لكي يستكشف منه الإمضاء عند سكوته عن السلوك الذي يواجهه.
- قولهﷺ: «**ويكون سكوته دليلاً على الإمضاء**». بأحد الوجهين المتقدّمين العقلي والاستظهاري.
- قولهﷺ: «**فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ**». أي: قد يثبت بالمفهوم العقلائي المرتكز عند العقلاء حكم تكليفيّ كالجواز في قبال

الحرمة، وقد يثبت به حكم وضعيّ كالملكية الناشئة من الحيازة مثلاً.

- قولهﷺ: «**كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءها كبروياً وعلى امتدادها**».

أي: أنّ المعصوم يمضي النكتة كقاعدة كبروية تمتدّ على طول الزمان ولكلّ الأجيال سواء التي كانت في عصره أو التي تأتي بعده.

- قولهﷺ: «**فيدلّ سكوته**». أي: المعصوم الغائب.
- قولهﷺ: «**فلأنّه غير مكلّف**». هذا إشارة إلى التقريب الأوّل في الأساس العقلي.
- قولهﷺ: «**وليس الغرض بدرجة من الفعلية**». هذا إشارة إلى التقريب الثاني في الأساس العقلي.
- قولهﷺ: «**بغير الطريق الطبيعي**». أي: الإعجازي.
- قولهﷺ: «**الذي سبّب الناس**». «الذي» صفة للطريق الطبيعي.
- قولهﷺ: «**بملاك دلالة السكوت عنها**». أي: عن السيرة، و «عنها» متعلّق بالسكوت، و «على الإمضاء» متعلّق بالدلالة.
- قولهﷺ: «**إنّ الشارع سيّد العقلاء**». أي: أدقّهم وأعمقهم.
- قولهﷺ: «**لأنّ كونه كذلك**». أي: سيّد العقلاء وطليعتهم.

الدليل الشرعي

٢

إثبات صغرى الدليل الشرعي

١. وسائل الإثبات الوجداني

٢. وسائل الإثبات التعبّدي

تمهيد

الدليلُ الشرعيُّ شيءٌ يصدرُ من الشارع وله دلالةٌ على حكمٍ شرعيٍّ وقد تقدَّم في البحث الأوّلِ عددٌ من الضوابط الكلّيةِ للدلالة.

وهنا نتكلَّمُ عن كيفية إثباتِ كونِ الدليلِ صادراً مِن الشارع، وهذا ما نُعبِّرُ عنه بإثباتِ صغرى الدليلِ الشرعيّ.

و هذا الإثباتُ على نحوين:

أحدُهما: الإثباتُ الوجدانيُّ، وذلك بإحراز الصدورِ وجداناً.

والآخرُ: الإثباتُ التعبديُّ وذلك بأن يتعبَّدَ الشارعُ بالصدور، كأن يقولَ مثلاً: اعملوا بما يرويهِ الثقاتُ. وهذا معنى جعلِ الحجّية.

فالكلامُ يقعُ في قسمين:

وسائل الإثبات الوجداني

وسائلُ الإثباتِ الوجدانيِّ للدليل الشرعيِّ ـ بالنسبة إلى غير المعاصرين للشارع ـ هي الطرقُ التي توجبُ العلم بصدور الدليل من الشارع، ولا يمكنُ حصرُ هذه الطرقِ ولكن يمكنُ إبرازُ ثلاثِ طرقٍ رئيسية وهي:

أولاً: الإخبارُ الحسّيُّ المتعدِّدُ بدرجةٍ توجبُ اليقينَ، وهو المسمَّى بالخبر المتواتر.

ثانياً: الإخبارُ الحدْسيُّ المتعدِّدُ بالدرجة نفسِها، وهو المسمَّى بالإجماع.

ثالثا: آثارٌ محسوسةٌ تكشفُ على سبيل الإنّ عن الدليل الشرعيّ، ونتكلّمُ الآن عن كلٍّ واحدٍ من هذه الطرق تباعاً.

الشرح

قلنا إنّ البحث في الدليل الشرعي يقع ضمن أبحاث ثلاثة:

الأوّل: تحديد دلالات الدليل الشرعي.

الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعي.

الثالث: إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي.

أمّا البحث الثالث فسيأتي بيانه في البحوث اللاحقة من هذه الحلقة، وأمّا البحث الأوّل فقد مضى كلامنا فيه عند تحديد دلالة الوضع والدلالة التصوّرية والتصديقيّة والحقيقة والمجاز والأمر والنهي والإطلاق والعموم وغيرها من الضوابط الكلية للدلالة.

وأمّا إثبات صغرى الدليل الشرعي فهو مادّة بحثنا الآن، ونبتدئ أوّلاً بالتمهيد.

إثبات صغرى الدليل الشرعي.. تمهيد

إنّ الدليل الشرعي ـ الذي هو عبارة عن شيء يصدر من الشارع وله دلالة على الحكم الشرعي ـ لو كان صادراً من الشارع لدلّ على ما تقدّم في البحث الأوّل من دلالات، وهذا ممّا لا شكّ فيه.

إنّما الكلام في أنّه: كيف نثبت صدور الدليل من الشارع أو عدمه؟

والجواب: أنّنا نثبت ذلك من خلال وسائل الإثبات التي هي عبارة عن مجموعة ضوابط تدلّ على صدور الدليل من المعصوم، وهي على قسمين:

١ ـ **وسائل الإثبات الوجداني**، وهي وسائل تنتج العلم واليقين بصدور الحكم الشرعي كالتواتر والإجماع وسيرة المتشرّعة.

٢ ـ **وسائل الإثبات التعبّدي**، وهي وسائل تنتج الظنّ ـ لا اليقين ـ ولكنّ الشارع قبِل ذلك الظنّ وجعَل له الحجّيةَ كخبر الواحد، فإنّ خبرَ زرارة ـ مثلاً ـ لا يفيد اليقين وإنّما الظنّ بالحكم الشرعي ولكنّه ظنّ مقبول شرعاً في إثبات قول المعصوم وفعله وتقريره، فإنّ الشارع تعبّدنا بالصدور في مثل خبر الثقة. فكما أنّ التكليف يتنجّز في حقّ المكلّف ويجب عليه ترتيب الأثر لو سمع الحديث من المعصوم مباشرةً، ويستحقّ العقوبة لو خالف، فكذلك في خبر الثقة، فإنّ التكليف الوارد فيه يتنجّز عليه ويستحقّ العقوبة على مخالفته، كما أنّ له أن يعتذر به أمام المولى لو كان الواقع خلافه. وهذا معنى جعل الحجّية لخبر الثقة.

فالكلام إذاً في مقامين، وما نتحدّث عنه ـ أوّلاً ـ هو وسائل الإثبات الوجداني بطرقه الثلاث: التواتر والإجماع وسيرة المتشرّعة.

الإثبات الوجداني ووسائله

نعني بوسائل الإثبات الوجداني: الطرق التي توجب العلم واليقين بصدور الدليل من الشارع، وهي طرق كثيرة لا يمكن حصرها؛ لأنّ الناس يتفاوتون في حصولهم على القطع بالحكم الشرعي، فقد يحصل القطع لشخص من خلال طريق لا يؤدّي إلى حصوله لدى شخص آخر، إلّا أنّنا سنتناول ثلاثة طرق رئيسيّة منها، وهي:

أوّلاً: التواتر، وهو الإخبار الحسّي المتعدّد بدرجة توجب اليقين، كأن يخبر عدد كبير من الرواة بأنّهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وآله يقول لعليّ عليه السلام يوم الغدير: «**مَن كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه**»[1]، وسيأتي توضيحه في البحث

(١) انظر على سبيل المثال: **أمالي المفيد**: ص٥٨؛ **أمالي الطوسي**: ص٢٤٧، ح٤٣٣؛ **دلائل الإمامة**: ص١٨؛ **مسند أحمد**: ج١، ص٨٤؛ **سنن الترمذي**: ج٥، ص٢٩٧، ح٣٧٩٧؛ **سنن ابن ماجة**: ج١، ص٤٥، ح١٢١.

الآتي، فانتظر.

ثانياً: الإجماع، وهو الإخبار الحدسيّ المتعدّد بدرجة توجب اليقين أيضاً، فهو كالتواتر من هذه الناحية، إلّا أنّه من ناحية أخرى يختلف عنه في أنّه يعتمد فيه المخبر على الحدس وإعمال النظر، بخلاف التواتر فإنّ الناقل له يعتمد على الحس لا الحدس، وهذا هو الفرق بينهما على نحو الإجمال، وسنقف على مزيد توضيح لذلك خلال البحوث الآتية.

ثالثاً: سيرة المتشرّعة، وهي آثار محسوسة تكشف عن الدليل الشرعي بالكشف الإنّي أي كشف المعلول عن العلّة، كما لو نظرنا إلى أصحاب الأئمّة عليهم السلام فرأيناهم ـ مثلاً ـ عند غسل وجوههم في الوضوء يبتدئون من قصاص الشعر، فسنكتشف من خلال ذلك أنّ مستندهم في فعلهم هذا هو ورود دليل من الشارع ألزمهم بذلك؛ لأنّ مثل هذا الفعل لا يقتضيه طبع العقلاء ولا يوجد داعٍ آخر ـ غير المستند الشرعي ـ يدعوهم لمثل هذا الفعل.

وعليه، فيمكن لنا الحكم بصدور الدليل الشرعي من خلال تلك الآثار المحسوسة التي نعبّر عنها بسيرة المتشرّعة التي سيأتي بيانها تفصيلاً.

أضواء على النصّ

- قوله قدس سره: «**عدد من الضوابط الكلّية للدلالة**». سواء كان ذلك في قول المعصوم كتحديد دلالات الوضع والأمر والنهي والإطلاق والعموم وغير ذلك ممّا تقدّم من أبحاث، أم في فعله وتقريره.
- قوله قدس سره: «**وذلك بإحراز الصدور وجداناً**». المراد بالوجدان هو حصول القطع واليقين بصدور الدليل الشرعي من الشارع.

- قولهﷺ: «**وهذا معنى جعل الحجّية**». الحجّية في علم الأصول تعني: المنجزية والمعذرية، أي تنجّز التكليف في حقّ المكلّف واستحقاقه العقوبة عند مخالفته، وكذلك ليس للمولى معاقبته لو كان الواقع على خلاف مؤدّى خبر الثقة بل له أن يعتذر به أمام المولى.
- قولهﷺ: «**بالنسبة إلى غير المعاصرين للشارع**». وأمّا بالنسبة إلى المعاصرين فإنّ الطرق لا تقتصر على ما سنذكره؛ إذ بإمكان المكلّف سؤال المعصوم مباشرةً، مشافهة أو مكاتبة ونحو ذلك ممّا يصعب حصره.
- قولهﷺ: «**المتعدّد بالدرجة نفسها**». أي: التي توجب اليقين.
- قولهﷺ: «**تكشف على سبيل الإنّ**». أي: كشف المعلول عن العلّة، فالمعلول هو سيرة المتشرّعة، والعلّة هو الدليل الشرعي الصادر من المعصوم.

الخبر المتواتر

كلُّ خبرٍ حسيٍّ يحتملُ في شأنه ـ بما هو خبرٌ ـ الموافقةُ للواقع والمخالفةُ له، واحتمالُ المخالفة يقومُ على أساسِ احتمالِ الخطأ في المخبر، أو احتمالِ تعمُّدِ الكذبِ لمصلحةٍ معيَّنةٍ له تدعوه إلى إخفاء الحقيقة، فإذا تعدَّدَ الإخبارُ عن محورٍ واحدٍ، تضاءلَ احتمالُ المخالفةِ للواقع، لأنّ احتمالَ الخطأ أو تعمُّدِ الكذبِ في كلِّ مخبرٍ بصورةٍ مستقلّةٍ إذا كان موجوداً بدرجةٍ ما، فاحتمالُ الخطأ أو تعمُّدِ الكذبِ في مخبرَين عن واقعةٍ واحدةٍ معاً أقلُّ درجةً، لأنّ درجةَ احتمالِ ذلك ناتجُ ضربِ قيمةِ احتمالِ الكذبِ في أحدِ المخبرين بقيمةِ احتمالِه في المخبرِ الآخَرِ، وكلّما ضربْنا قيمةَ احتمالٍ بقيمةِ احتمالٍ آخرَ، تضاءَلَ الاحتمالُ، لأنّ قيمةَ الاحتمالِ تمثِّلُ دائماً كسراً محدَّداً من رقم اليقين. فإذا رمزْنا إلى رقمِ اليقين بواحدٍ، فقيمةُ الاحتمالِ هي $\frac{١}{٢}$ أو $\frac{١}{٣}$ أو أيُّ كسرٍ آخرَ مِن هذا القبيل، وكلّما ضربْنا كسراً بكسرٍ آخرَ خرجْنا بكسرٍ أشدِّ ضآلةً كما هو واضح.

وفي حالةِ وجودِ مخبرين كثيرين لا بدّ من تكرار الضربِ بعددِ إخباراتِ المخبرين لكي نصلَ إلى قيمةِ احتمالِ كذبِهم جميعاً. ويصبحُ هذا الاحتمالُ ضئيلاً جدّاً، ويزدادُ ضآلةً كلّما ازدادَ المخبرون حتّى يزولَ عمليّاً، بل واقعيّاً لضآلته وعدمِ إمكانِ احتفاظِ

الذهنِ البشريِّ بالاحتمالاتِ الضئيلةِ جدّاً. ويُسمَّى حينئذٍ ذلك العددُ من الإخباراتِ التي يزولُ معها هذا الاحتمالُ عمليّاً أو واقعيّاً بالتواتر، ويسمَّى الخبرُ بالخبرِ المتواتر.

ولا توجدُ هناك درجةٌ معيَّنةٌ للعددِ الذي يحصلُ به ذلك، لأنّ هذا يتأثّرُ إلى جانب الكمِّ بنوعيَّةِ المخبرين، ومدى وثاقتِهم ونباهتِهم وسائرِ العواملِ الدخيلة في تكوينِ الاحتمال. وبهذا يظهرُ أنّ الإحرازَ في الخبر المتواترِ يقومُ على أساسِ حسابِ الاحتمالات.

والتواترُ تارةً يكونُ لفظيّاً، وأخرى معنويّاً، وثالثةً إجماليّاً، وذلك أنّ المحورَ المشتركَ لكلِّ الإخباراتِ: إنْ كان لفظاً محدَّداً فهذا من الأوّل، وإن كان قضيّةً معنويّةً محدّدةً فهذا من الثاني، وإن كان لازماً منتزعاً فهذا من الثالث. وكلّما كان المحورُ أكثرَ تحديداً كان حصولُ التواترِ الموجبِ لليقينِ بحسابِ الاحتمالاتِ أسرعَ؛ إذ يكونُ افتراضُ تطابُقِ مصالحِ المخبرين جميعاً بتلك الدرجةِ من الدقّةِ رغمَ اختلافِ أحوالِهم وأوضاعِهم أبعدَ في منطقِ حسابِ الاحتمالات.

وكما تدخلُ خصائصُ المخبرين من الناحية الكمية والكيفية في تقويمِ الاحتمال، كذلك تدخلُ خصائصُ المخبَرِ عنه (أي: مفادُ الخبرِ)، وهي على نحوين: خصائصُ عامّةٌ وخصائصُ نسبيّة.

والمرادُ بالخصائص العامّة: كلُّ خصوصيّة في المعنى تشكّلُ بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على كذبِ الخبر أو صدقِه، بقطع

النظرِ عن نوعية المخبر.

ومثالُ ذلك: غرابةُ القضيّة المخبَرِ عنها؛ فإنّها عاملٌ مساعدٌ على الكذب في نفسه، فيكونُ موجباً لتباطُؤ حصولِ اليقينِ بالتواتر، وعلى عكس ذلك كونُ القضيةِ اعتياديةً ومتوقّعةً ومنسجمةً مع سائرِ القضايا الأخرى المعلومةِ، فإنّ ذلك عاملٌ مساعدٌ على الصدقِ، ويكونُ حصولُ اليقينِ حينئذٍ أسرع.

والمرادُ بالخصائصِ النسبيةِ كلُّ خصوصيةٍ في المعنى تشكّلُ بحساب الاحتمالِ عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه فيما إذا لوحظ نوعيةُ الشخصِ الذي جاء بالخبر.

ومثالُ ذلك: غيرُ الشيعيِّ إذا نقلَ ما يدلُّ على إمامةِ أهلِ البيت عليهم السلام، فإنّ مفاد الخبرِ نفسَه يعتبرُ بلحاظِ خصوصيّةِ المخبرِ عاملاً مساعداً لإثباتِ صدقِه بحسابِ الاحتمال، لأنَّ افتراضَ مصلحةٍ خاصّةٍ تدعوه إلى الافتراء بعيدٌ.

وقد تجتمعُ خصوصيّةٌ عامّةٌ وخصوصيّةٌ نسبيّةٌ معاً لصالح صدقِ الخبرِ كما في المثالِ المذكور، إذا فرضْنا صدورَ الخبرِ في ظلِّ حكمِ بني أميّةَ وأمثالِهم ممّن كانوا يحاولون المنعَ من أمثالِ هذه الأخبار ـ ترهيباً وترغيباً ـ فإنّ خصوصيةَ المضمونِ بقطعِ النظرِ عن مذهبِ المخبرِ شاهدٌ قويٌّ على الصدق، وخصوصيّةَ المضمونِ مع أخذِ مذهبِ المخبرِ بعينِ الاعتبارِ أقوى شهادةً على ذلك.

الشرح

ذكر الأصوليّون تعريفات متعدّدة للخبر المتواتر، فبعضهم اشترط أن يكون المخبرون في الخبر المتواتر عشرة رواة، وبعضهم اشترط أن يكونوا «٣١٣» بعدد أصحاب الحجّة عليه السلام، وأمثال هذه الأقوال.

ولكن السيّد الشهيد قدس سره يسير في بحث التواتر وما يليه من بحثي الإجماع والسيرة على مبناه في نظرية حساب الاحتمال التي نقّح أسسها في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء».

من هنا يتّضح أنّ للمنطق أثراً كبيراً في عملية الاستدلال؛ حيث إنّ نظرية حساب الاحتمالات بحث منطقيّ صرف، وهذا يعني أنّ بين العلوم وشائج محكمة بنحو يؤثّر بعضها على بعضها الآخر.

وعلى أيّ حال، فإنّنا سنبحث في الخبر المتواتر عدّة بحوث:

الأوّل: بيان التواتر وفق منطق حساب الاحتمال.

الثاني: أقسام التواتر.

الثالث: خصائص المخبِرين وأثرها في تقييم الاحتمال في الخبر المتواتر.

الرابع: خصائص المخبَر عنه وأثره في تقييم الاحتمال.

وسنتكلّم في هذه البحوث تباعاً لاستيضاح حقيقة التواتر وفق مبنى الشهيد الصدر قدس سره.

مفهوم التواتر

إذا أخبر الإنسان بخبر ولم يكن معصوماً[١] فإنّ في إخباره احتمالين:

الأوّل: موافقة ما أخبر به للواقع.

الثاني: مخالفته له.

واحتمال المخالفة بدوره يقوم على أحد أساسين:

١ ـ احتمال الخطأ في المخبر.

٢ ـ تعمّد الكذب لمصلحة معيّنة تدعوه لذلك.

ومن الملاحظ أنّ الأساس الأوّل يأتي في كلّ إنسان ـ غير معصوم ـ مهما بلغت منزلته وتقواه؛ حيث إنّ احتمال الخطأ موجود عند كلّ أحد ما دام غير معصوم، وأمّا الأساس الثاني فهو لا يأتي في كلّ إنسان، ففي مثل سلمان وأبي ذر ـ رضوان الله عليهما ـ لايمكن افتراض تعمّد الكذب وإن كان الأساس الأوّل غير منتفٍ فيهما.

وكيف كان، فلو أخبر شخص بخبر ما، فإنّ الاحتمالين المتقدِّمين (الموافقة للواقع والمخالفة له) يأتيان في إخباره، ولكن لو أخبر شخص آخر لا علاقة له بالأوّل عن نفس محور الإخبار الأوّل فإنّ نسبة احتمال صدق الخبر وموافقته للواقع تقوى، وتضعف نسبة المخالفة القائمة على أساس احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب، وكذلك لو أخبر مخبر ثالث عن نفس تلك الواقعة فإنّ إخباره سيؤدّي إلى ارتفاع نسبة الموافقة وانخفاض نسبة المخالفة، وهكذا الحال لو أخبر عدّة مخبرين.

---

(١) وأمّا إخبار المعصوم فلا يأتي فيه احتمال المخالفة للواقع؛ وذلك لعصمته وتنزيهه عن الكذب والسهو والنسيان وأمثال ذلك من دواعي مخالفة الإخبار للواقع، كما هو مقرّر في محلّه من بحوث علم الكلام.

ولسائل أن يسأل: لماذا يقوى احتمال الموافقة ويضعف احتمال المخالفة عند إخبار كلّ مخبر؟

جوابه: إنّ درجة احتمال الخطأ والكذب لو كانت موجودة في كلّ مخبر بصورة مستقلّة بنسبة «٥٠ ٪» مثلاً، فإنّ هذه النسبة لا تبقى بحالها عند إخبار مخبر آخر عن نفس القضية وإنّما تتضاءل؛ لأنّنا سنقوم بضرب احتمال الخطأ في المخبر الأوّل باحتمال الخطأ في المخبر الثاني، ومن الواضح أنّنا كلّما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر تضاءل الاحتمال[1].

فلو رمزنا إلى اليقين برقم «١»، فإنّ قيمة الاحتمال الذي يولّده الخبر يمثّل دائماً كسراً محدّداً من رقم اليقين، كأن يكون $\frac{١}{٢}$ مثلاً، وعند مجيء إخبار ثان عن نفس الواقعة فسوف يضعف احتمال الكذب لأنّنا سنضرب قيمة احتمال الكذب في الخبر الأوّل بقيمة احتماله في الخبر الثاني أي $\frac{١}{٢} \times \frac{١}{٢}$ وهذا يعني انخفاض درجة احتمال الكذب لأنّه سيكون $\frac{١}{٤}$. وبمجيء مخبر ثالث ستكون قيمة احتمال الكذب هي حاصل ضرب: $\frac{١}{٤} \times \frac{١}{٢}$ أي $\frac{١}{٨}$، بمعنى أنّ نسبة احتمال الكذب هي واحد من ثمانية، والاحتمالات السبعة الأخرى ستكون لصالح صدق الخبر. وبمجيء رابع ستكون قيمة احتمال الكذب هي حاصل ضرب: $\frac{١}{٨} \times \frac{١}{٢}$ أي $\frac{١}{١٦}$، بمعنى أنّ «١٥» احتمالاً من أصل «١٦» لصالح صدق الخبر واحتمالاً واحداً لصالح كذبه، وبمجيء خامس ستكون قيمة احتمال الكذب هي $\frac{١}{٣٢}$، وبمجيء سادس ستكون $\frac{١}{٦٤}$، وبمجيء سابع ستكون $\frac{١}{١٢٨}$، وبمجيء ثامن ستكون $\frac{١}{٢٥٦}$، وبمجيء

(١) وأمّا لماذا تجري عملية الضرب هنا دون غيرها من العمليات الرياضية فهذا متروك لمراجعة بحث السيّد الشهيد ﰁ في **الأسس المنطقية للاستقراء**.

تاسع ستكون $\frac{١}{٥١٢}$، وهكذا إلى أن تصل قيمة احتمال الكذب في الخبر إلى عدد لا يعير له العقل البشري أيّ اهتمام يُذكر، ويسقطه من الاعتبار إمّا عملياً أو واقعياً لشدّة ضآلته وعدم قدرة الذهن البشري على الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة جدّاً.

وقد اعترف السيّد الشهيد‌ في «الأسس المنطقية للاستقراء» بأنّ أغلب اليقين الموجود عندنا هو من هذا القبيل لا من قبيل اليقين الرياضي؛ إذ هو نادر الوجود في حياتنا، فإنّ الكسر الرياضي وإن كان لا ينعدم مهما بلغ ضآلة إلّا أنّ الإنسان السويّ يتعامل مع الاحتمال الضئيل جدّاً معاملة المعدوم عملياً أو واقعياً.

فتلخّص إلى هنا: أنّه كلّما ازداد عدد المخبرين، تضاءل احتمال كذب القضية حتّى يصل إلى درجة لا يعتني به الذهن البشري من الناحية العملية، بل والواقعية أيضاً لو كان ضئيلاً جدّاً.

ومنه يُعلم بأنّ الخبر المتواتر يفيد اليقين ولكن لا اليقين الرياضي الذي ينعدم فيه احتمال المخالفة (١٠٠ ٪)، وإنّما اليقين الذاتي الذي يتعامل الإنسان فيه مع احتمال المخالفة معاملة المعدوم.

بقي علينا أن نشير قبل الحديث عن أقسام التواتر إلى تساؤل يُثار في الخبر المتواتر مفاده: هل يشترط عدد معيّن من المخبرين لحصول التواتر؟

وجوابه: لا يشترط عدد معيّن في حصول التواتر، وإنّما سرعة حصول التواتر وبطؤه يرتبط بالمخبر كمّاً ونوعاً من جهة، وبالقضية المتواترة من جهة أخرى. فلعلّه في قضية ما يحصل التواتر بإخبار عشرة مخبرين، وفي قضية ثانية لا يحصل حتّى بإخبار مئة شخص، وسيأتي مزيد توضيح لذلك عند الحديث عن خصائص المخبرين وخصائص المخبر عنه، كلّ ذلك بعد أن نبحث أقسام التواتر التي هي مادّة بحثنا الآتي.

أقسام التواتر

ينقسم التواتر إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ ـ التواتر اللفظي.

٢ ـ التواتر المعنوي.

٣ ـ التواتر الإجمالي.

• ونعني بالتواتر اللفظي: التواتر الذي يخبر فيه المخبرون جميعاً عن لفظ واحد كما في حديث الغدير الوارد عن النبيّ الكريم صلى الله عليه وآله في تنصيب أمير المؤمنين عليه السلام خليفة ووليّاً على المسلمين من بعده بقوله صلى الله عليه وآله: «**من كنت مولاه فهذا عليٌّ مولاه**»، فقد رواه عدد كبير من الصحابة بخصوصيّات متّحدة في جميع الإخبارات مثل اجتماعهم بعد حجّة الوداع في مفترق طرق يدعى بغدير خم في يوم صائف إلى غير ذلك ممّا ورد في نقل رواة الحديث الشريف.

• وأمّا التواتر المعنوي فنعني به: التواتر الذي يخبر فيه المخبرون عن جامع مشترك وإن كان بألفاظ متعدّدة، كما لو أردنا أن نثبت تواتر شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام فإنّنا سنضع أيدينا على إخبارات كثيرة جدّاً أحدها يثبت شجاعته في بدر، وآخر يثبت شجاعته في أُحد، وثالث يثبت شجاعته في الخندق وغير ذلك، فإنّ الجامع بين هذه الإخبارات هو شجاعته عليه السلام.

فإنّ من الملاحظ هنا هو عدم وجود مدلول مطابقي متّفق عليه بين جميع الإخبارات كما هو الحال في التواتر اللفظي، وإنّما توجد قضية معنوية وجامع متّفق عليه بين إخبارات المخبرين وهو شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا هو التواتر المعنوي.

• ونعني بالتواتر الإجمالي: التواتر الذي لا يوجد فيه توافق لا في المدلول المطابقي ولا في جامع وقضية معنوية، وإنّما في لازم منتزع كما لو وضعنا يدنا على موسوعة «بحار الأنوار» للعلّامة المجلسي التي تحوي آلاف الأحاديث المنقولة عن المعصومين عليهم السلام، فإنّا نقطع بأنّ واحداً من هذه الأحاديث ـ على أقلّ تقدير ـ صادر من المعصوم وإن كنّا لم نحدّده، فالتواتر في مثل هذه الحالة تواتر إجمالي.

فتلخّص: أنّ المحور الذي تدور حوله الإخبارات المتعدّدة للمخبرين إن كان لفظاً واحداً محدّداً فالتواتر لفظيّ، وإن كان قضية وجامعاً مشتركاً بألفاظ مختلفة فالتواتر معنويّ، وإن كان لازماً منتزعاً فالتواتر إجماليّ.

تحديد محور الإخبار

قلنا إنّ انقسام التواتر إلى أقسامه الثلاثة يعتمد على محور الإخبار، وهنا نقول: إنّ محور الإخبار في الخبر المتواتر كلّما كان أكثر تحديداً ودقّةً كان حصول التواتر الموجب لليقين أسرع.

فلو فرضنا أنّ المخبرين أشاروا إلى دقائق تفصيليّة في إخبارهم كما لو عبّروا جميعاً بالجملة الاسمية، وذكروا تقديماً وتأخيراً ـ مثلاً ـ في النقل بنفس الطريقة وأمثال ذلك، فإنّ حصول التواتر في مثل هذه الحالة أسرع بحسب منطق حساب الاحتمالات ممّا لو عبّر أحدهم في إخباره بجملة اسمية، وآخر بجملة فعلية فعلها ماض، وثالث بجملة فعلية فعلها مضارع، فإنّ حصول التواتر عندئذ أبطأ من الصورة الأولى.

والسبب في ذلك: أنّ التواتر الذي يشترط فيه إخبار جماعة يمتنع عادةً تواطئهم على الكذب لو نقلوا محوراً بتفاصيله ودقائقه فإنّ افتراض تطابق

مصالحهم على الكذب أبعد في منطق حساب الاحتمال، خصوصاً مع ملاحظة اختلاف أوضاعهم وأحوالهم، وبالنتيجة فإنّ محور الإخبار كلّما كان أكثر تحديداً ودقّةً كان حصول التواتر أسرع وفق نظرية حساب الاحتمال.

خصائص المخبرين وتقييم الاحتمال

لاشكّ في دخول خصائص المخبرين في تقييم الاحتمال في الخبر المتواتر، وهذه الخصائص يمكن تصوّرها من ناحيتين:

الأولى: من الناحية الكمّية، فقد تقدّم في الخبر المتواتر القول بأنّ قيمة الاحتمال لو كانت $\frac{١}{٢}$ مثلاً، فبمجيء إخبار ثان سوف تنخفض قيمة احتمال الكذب إلى $\frac{١}{٤}$، وتزداد بالقابل قيمة احتمال الصدق، وهكذا بمجيء إخبار ثالث ورابع و...

فالناحية الكمّية في المخبرين لابدّ من توفّرها لحصول التواتر، ولكن ليس لنا تحديد ذلك الكمّ بعدد معيّن؛ لأنّ حصول التواتر كما يتأثّر بالمخبرين من حيث الكمّ فكذلك يتأثّر بهم من حيث النوع، وهي الناحية الثانية من خصائص المخبرين.

الثانية: من الناحية النوعية، فإنّ لمدى وثاقة المخبرين وعدالتهم ودقّتهم ونباهتهم وأمانتهم في النقل دوراً في تقييم الاحتمال وسرعة حصول التواتر أو بطئه، إذ من الواضح أنّ لإخبار مَن يتّصف بتلك الخصائص قيمة احتمالية أكبر ممّا لو لم يكن متحلّياً بها، ومن ثمّ فقد نحتاج إلى عدد أقلّ من المخبرين لحصول التواتر فيما لو كانت تلك الخصائص متوفّرة في المخبرين.

إذاً، تقييم الاحتمال في الخبر المتواتر يتأثّر تأثّراً مباشراً بخصائص المخبرين من الناحية الكمّية والنوعية.

الآن، وبعد أن بانت لنا خصائص المخبر، نتكلّم عن خصائص المخبر عنه أي مفاد الخبر، فهي الأخرى توثّر تأثيراً مباشراً على قيمة الاحتمال.

خصائص المخبر عنه وتقييم الاحتمال

هذه الخصائص على نحوين أيضاً، هما:

الأوّل: الخصائص العامّة، ونعني بها: الخصائص التي تشكِّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على صدق القضية أو كذبها مع قطع النظر عن نوعية المخبر، فهذه الخصائص لا تختلف من قضية إلى أخرى من قبيل: غرابة القضية المخبر عنها، فإنّ تلك الغرابة تعتبر عاملاً مساعداً لصالح كذب القضية. وعليه فلكي يحصل التواتر الموجب لليقين في مثلها فإنّنا نحتاج إلى عدد كبير من المخبرين، بخلاف ما لو كانت القضية المخبر عنها اعتيادية ومألوفة فإنّ ذلك سيكون عاملاً مساعداً لصالح صدق القضية ويكون حصول اليقين بها أسرع وبعدد أقل من الحالة السابقة.

الثاني: الخصائص النسبية، ونعني بها: الخصائص التي تشكِّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على صدق القضية أو كذبها مع ملاحظة نوعية المخبر، فهي تختلف من قضية إلى أخرى من قبيل: أن يروي شخص غير شيعي رواية تدلّ على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام أو أحد أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فإنّ مفاد الخبر بلحاظ خصوصيّة المخبر وكونه ليس شيعيّاً يعتبر عاملاً مساعداً يصبّ في صالح صدق الخبر وفق منطق حساب الاحتمال؛ وذلك لأنّ افتراض مصلحة معيّنة تدعوه لوضع الخبر وافترائه بعيد جدّاً، بل على العكس تماماً فإنّ هنا دواعيَ لإخفائه وطمره، والتاريخ يشهد لذلك.

وعليه، فإنّ القيمة الاحتمالية لمثل هذا الخبر ستكون أكبر ممّا لو رواه راوٍ شيعيّ، فعلى سبيل المثال لو كانت قيمة احتمال صدق الخبر لناقل شيعي «٢٠٪» فإنّها في الراوي غير الشيعي أكبر قيمة من ذلك كأن تكون «٣٠٪» أو «٤٠٪»، ويطلق على مثل هذه الخصائص بالخصائص النسبية لأنّها ترتبط بنوعية المخبر التي تختلف من إخبار لإخبار آخر.

ثمّ قد يتّفق في بعض الأحيان أن تجتمع خصوصيّة عامّة وخصوصيّة نسبية في خبر واحد، وكلتاهما تصبّان في صالح صدق القضية، كما في المثال المتقدِّم مع فرض كون صدور الخبر في فترة حكم بني أميّة، فإنّ من الواضح أنّ صدور مثل هذا المضمون الذي يدلّ على إمامة أهل البيت عليهم السلام في زمن الأمويّين الظَلمة ـ الذين ما فتئوا يخفون فضائل الأئمّة الأطهار، بل حاربوهم وقتلوهم وطاردوا شيعتهم، وهو غير خاف للنظّار ـ شاهد قويّ على صدق الخبر، كما أنّ صدوره من شخص ليس بشيعي يُعدّ شاهداً آخر على صدق الخبر بل أقوى شهادة على ذلك.

فتلخّص إلى هنا: أنّ وجود الخصائص العامّة والنسبية يؤثّر على قيمة الاحتمال في الخبر المتواتر، بمعنى أنّ توفّرها يؤثّر في سرعة حصول التواتر بخلاف فقدانها، فإنّنا عندئذ قد نحتاج إلى عدد من المخبرين يفوق العدد الذي تتطلّبه الحالة التي تتوفّر فيها تلك الخصائص.

أضواء على النصّ

- قوله قدس سره: «**لأنّ درجة احتمال ذلك**». أي: احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب.
- قوله قدس سره: «**احتمال ذلك ناتج ضرب**». وأمّا جواب التساؤل الذي يُثار: لماذا استعمل الضرب هنا دون غيره من العمليات الرياضية، فجوابه موكول إلى ما بحثه السيّد الشهيد قدس سره مفصّلاً في كتابه «الأسس المنطقية

للاستقراء».

- قولهﷺ: «**بل واقعياً لضآلته**». فليس زوال الاحتمال كلّما ازداد الكسر ضآلة قاعدة كلّية، فمثلاً لو كان عندنا علم إجماليّ بنجاسة إناء ضمن مئة مليون إناء فإنّ مثل هذا الاحتمال لا يزول مهما بلغت الأطراف كثرة، وإنّما زوال الاحتمال يعتمد على وجود ضابط وملاك قد أشار له ﷺ في الأسس المنطقية، فراجع.
- قولهﷺ: «**وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشري**». هذا تعليل للزوال الواقعي للاحتمال، لا للزوال العملي.
- قولهﷺ: «**الذي يحصل به ذلك، لأنّ هذا**». «ذلك» إشارة إلى التواتر، و«هذا» إشارة إلى حصول التواتر.
- قولهﷺ: «**يقوم على أساس حساب الاحتمالات**». وأمّا عدد المخبرين فليس له دخالة في معنى التواتر، فما حدّدته بعض الأقوال من عدد معيّن لحصول التواتر كـ «٣١٣» وغيره، غير صحيح.
- قولهﷺ: «**وكلّما كان المحور**»: أي: مصبّ الإخبار وما يخبر عنه.

الإجماع

الإجماعُ اتّفاقُ عددٍ كبيرٍ من أهلِ النظرِ والفتوى في الحكم بدرجةٍ توجبُ إحرازَ الحكمِ الشرعيِّ، وذلك أنَّ فتوَى الفقيهِ في مسألةٍ شرعيةٍ بحتةٍ تعتبرُ إخباراً حدسيّاً عن الدليلِ الشرعيِّ، والإخبارُ الحدسيُّ هو الخبرُ المبنيُّ على النّظرِ والاجتهادِ في مقابلِ الخبرِ الحسِّيِّ القائمِ على أساسِ المداركِ الحسِّية.

وكما يكونُ الخبرُ الحسِّيُّ ذا قيمةٍ احتماليةٍ في إثباتِ مدلولِه، كذلك فتوى الفقيهِ بوصفها خبراً حدسيّاً يُحتملُ فيه الإصابةُ والخطأُ معاً.

وكما أنّ تعدَّدَ الإخباراتِ الحسِّيةِ يؤدِّي بحساب الاحتمالاتِ إلى نموِّ احتمالِ المطابقةِ وضآلةِ احتمالِ المخالفة، كذلك الحالُ في الاختباراتِ الحدسيةِ، حتّى تصلَ إلى درجةٍ توجبُ ضآلةَ احتمالِ الخطأِ في الجميعِ جدّاً، وبالتالي زوالِ هذا الاحتمالِ عملياً أو واقعياً. وهذا ما يُسمّى بالإجماع.

فالإجماعُ والخبرُ المتواترُ مشتركان في طريقةِ الإثباتِ بحسابِ الاحتمالاتِ، ويعتمدُ الكشفُ في كلٍّ منهما على هذا الحساب، ولكنّهما يتفاوتانِ في درجةِ الكشف. فإنّ نموَّ الاحتمالِ الموافقِ وتضاؤلَ احتمالِ المخالفةِ أسرعُ حركةً في التواتر منهُ في الإجماع.

وذلك لعدَّة أمورٍ يمكنُ إبرازُ أهمِّها في النقاط التالية:

الأولى: أنّ القيمةَ الاحتماليةَ للمفرداتِ في الإجماعِ أصغرُ من القيمةِ الاحتماليةِ للمفرداتِ في التواترِ، لأنّ نسبةَ وقوعِ الخطأِ في الحدسياتِ أكبرُ من نسبةِ وقوعِه في الحسّياتِ.

الثانية: أنّ الخطأَ المحتملَ في مفرداتِ الإجماعِ لا يتعيّنُ أن يكونَ ذا مركزٍ واحدٍ، بينما يكونُ الخطأُ في الأخبار الحسّيةِ منصبّاً على مركزٍ واحدٍ عادةً. فحينما يُفتي فقهاءُ عديدون بوجوبِ غَسلِ الشعرِ في غُسلِ الجنابةِ، ويكونون على خطأٍ مثلاً، قد يكونُ خطأُ أحدِهم ناشئاً من اعتمادِه على روايةٍ غيرِ تامّةِ السند، وخطأُ الآخرِ ناشئاً من اعتمادِه على روايةٍ غيرِ تامّةِ الدلالة، وخطأُ الثالث ناشئاً من اعتمادِه على أصالةِ الاحتياطِ وهكذا. وكلّما كان المركزُ المحتملُ للأخطاءِ المتعدِّدةِ واحداً أو متقارباً، كان احتمالُ تراكمِ الأخطاءِ عليه أضعفَ، والعكسُ صحيحٌ.

الثالثةُ: أنّ احتمالَ تأثيرِ الخبرِ الأوّلِ في الخبرِ الثاني موجودٌ في مجالِ الأخبارِ الحدسيةِ، وغيرُ موجودٍ عادةً في مجالِ الأخبارِ الحسّيةِ، وهذا يعني أنّ احتمالَ الخطأِ في الخبرِ الأوّلِ يتضمَّنُ في مجالِ الحدسياتِ احتمالاً للخطأِ في الخبرِ الثاني، بينما هو في مجالِ الحسّياتِ حياديٌّ تجاهَ كونِ الثاني مخطئاً أو مصيباً.

الرابعةُ: أنّ احتمالَ الخطأِ في قضيةٍ حسّيةٍ يقترنُ عادةً بإحرازِ

وجودِ المقتضي للإصابةِ، وهو سلامةُ الحواسِّ والفطرةِ، وينشأُ من احتمالِ وجودِ المانعِ عن تأثيرِ المقتضي، وأمّا احتمالُ الخطأِ في قضيةٍ نظريةٍ حدسيةٍ، فهو يتضمّنُ أحياناً احتمالَ عدمِ وجودِ المقتضي للإصابة، أي احتمالَ كونِ عدمِ الإصابةِ ناشئاً من القصورِ، لا لعارضٍ من قبيلِ الذهولِ أو ارتباكِ البال.

الخامسةُ: أنّ الأخطاءَ المحتملةَ في مجموعةِ الأخبارِ الحدسيةِ يحتملُ نشوؤها من نكتةٍ مشتركةٍ، وأمّا الأخطاءُ المحتملةُ في مجموعةِ الأخبارِ الحسّيةِ فلا يُحتملُ فيها ذلك عادةً، بل هي ترتبطُ في كلِّ مخبرٍ بظروفِه الخاصّةِ، وكلّما كان هناك احتمالُ النكتةِ المشتركةِ موجوداً، كان احتمالُ المجموعِ أقربَ من احتمالِه في حالةِ عدمِ وجودِها.

الشرح

الإجماع هو الطريق الثاني من طرق الإثبات الوجداني للدليل الشرعي، وقبل الدخول في البحوث المرتبطة بالإجماع نشير إلى نكتة مهمّة ينبغي الالتفات لها، وهي: إنّ القول بحجّية الإجماع لا يعني التعامل معه على أساس أنّه دليل على الحكم الشرعي في عرض الكتاب والسنّة، وإنّما حجّيته تكون باعتبار كاشفيّته عن السنّة الشريفة، وعليه فعندما نقول بأنّ أدلّة الاستنباط أربعة: (كتاب وسنّة وعقل وإجماع)، لا نقصد بذلك أنّ الإجماع دليلٌ في عرض الكتاب والسنّة، وإنّما هو في طولهما، شأنه شأن التواتر وخبر الواحد؛ فإنّ حجّيتهما باعتبار كشفهما عن الدليل الشرعي.

وبعد اتّضاح هذه النكتة نشرع في بيان البحوث المرتبطة بالإجماع، ويمكننا تقسيمها إلى أربعة بحوث:

الأوّل: بيان الإجماع وفق منطق حساب الاحتمالات.

الثاني: الإجماع ونموّ القيمة الاحتمالية.

الثالث: الإجماع وتأثّر حساب الاحتمال.

الرابع: موضوعية عنوان الإجماع.

وهي ما سنقف عليها تباعاً في بحوثنا الآتية.

١. الإجماع وفق نظرية حساب الاحتمال

إنّ الحديث عن الإجماع وفق منطق حساب الاحتمال يشبه إلى حدٍّ كبير الحديث في الخبر المتواتر، من جهة اشتراك الإجماع والتواتر في طريقة إثباتهما

بحساب الاحتمال، فكما أنّ إخبار المخبر يشكّل درجة وكسراً من اليقين، وبإخبار مخبر ثانٍ يقوى احتمال الموافقة ويضعف احتمال المخالفة، وهكذا بإخبار مخبر ثالث ورابع و...، فكذلك الحال في الإجماع.

ولكن يبقى هناك فرق مهمّ بين الإجماع والتواتر في إفادتهما اليقين بحساب الاحتمال، وهذا الفرق يتلخّص في أنّ مفردات التواتر إخبارات حسّية تعتمد على المدارك الحسّية، بينما مفردات الإجماع إخبارات حدسية يعتمد فيها الناقل على النظر والاجتهاد.

فالإجماع: عبارة عن اتّفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي والقطع به، فمثلاً لو أفتى فقيه بحكم ما في مسألة شرعية ـ كالابتداء بغسل اليد في الوضوء من المرفق ـ ولم نجد له مدركاً من آية أو رواية تدلّ عليه، فنحن في هذه الحالة أمام احتمالين:

الأوّل: أن يكون قد أفتى به مع عدم وجود دليل لديه، وأنّ ما أفتى به افتراء على الدين وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

الثاني: أن يكون أفتى به من خلال دليل قاده إلى ذلك، ولكنَّ دليله لم يصل إلينا.

ونحن أمام هذين الاحتمالين وإن كنّا نرجّح الثاني منهما باعتبار عدالة الفقهاء ووثاقتهم وأمانتهم في الفتيا، ولكنّا برغم ذلك لا يمكننا إحراز الحكم الشرعي واليقين به من خلال فتوى فقيه واحد. نعم، لو أجمع الفقهاء عليها فيمكن أن يحصل اليقين بالحكم إذا ما تعاملنا مع الإجماع على أساس حساب الاحتمال، كما تقدّم في التواتر.

ونعيد هنا ما يسهم في توضيح الفكرة مختصراً، فنقول:

إذا أفتى فقيه ـ كالشيخ المفيد رحمه الله ـ بوجوب الابتداء من المرفق عند

غسل اليد في الوضوء، فإنّ إفتاءه يعتبر إخباراً حدسياً ومبنياً على النظر والاجتهاد، وله قيمة احتمالية تشكّل درجة معيّنة في إثبات مدلول الفتوى أو نفيه أي: الموافقة للواقع أو المخالفة له، فإنّنا في مثل الشيخ المفيد وإن كنّا نقطع بعدم الكذب والافتراء والحكم في مسألة شرعية من غير دليل، إلّا أنّنا لا يمكننا نفي الخطأ والاشتباه عنه بعد عدم كونه معصوماً.

ولكن بإفتاء فقيه آخر ـ كالشيخ الطوسي رحمه الله ـ بنفس الحكم في المسألة الشرعية سوف ترتفع قيمة احتمال المطابقة ويضعف احتمال المخالفة، وهكذا بإفتاء فقيه ثالث ورابع وخامس ...، كما لو رأينا أنّ السيّد المرتضى وابن إدريس وأمثالهما قد أفتوا بنفس ما أفتى به الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، فإنّ درجة احتمال الموافقة تزداد ودرجة احتمال المخالفة تضعف، إلى أن يصل إلى كسر يزول فيه احتمال الخطأ إمّا عمليّاً أو واقعيّاً لشدّة ضآلته كما تقدّم في بحث التواتر، وبالتالي يحصل لنا اليقين بالحكم الشرعي في تلك المسألة.

فتلخّص: أنّ الإجماع والتواتر يشتركان في إثبات اليقين بالحكم الشرعي وجداناً بحساب الاحتمال، ولكن يعتمد الإجماع على إخبارات حدسية والتواتر على إخبارات حسّية، وهذا الفارق له تأثير كبير في نموّ القيمة الاحتمالية، ففي التواتر يكون أسرع منه في الإجماع كما سنقف عليه في البحث الآتي.

٢ . الإجماع ونموّ القيمة الاحتمالية

قلنا إنّ الإجماع والتواتر يشتركان في أنّ كشفهما عن الدليل الشرعي يعتمد على حساب الاحتمال، فإنّ تكثّر الإخبارات الحدسية أو الحسّية يسهم في نموّ قيمة احتمال المطابقة وتضاؤل احتمال المخالفة حتّى يصل إلى

درجة يفنى فيها احتمال الخطأ عمليّاً أو واقعيّاً.

وهنا نقول: إنّ نموّ قيمة احتمال المطابقة وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركة في التواتر منه في الإجماع، ويعود السبب في ذلك إلى عدّة نقاط نبرز خمسة[1] منها:

النقطة الأولى: إنّ القيمة الاحتمالية لمفردات الإجماع أصغر من القيمة الاحتمالية لمفردات التواتر، وذلك باعتبار أنّها إخبارات حدسية ومفردات التواتر إخبارات حسّية، فإذا كانت القيمة الاحتمالية للخبر الحسّي «٣٠٪» مثلاً فإنّ القيمة الاحتمالية للخبر الحدسي أقلّ من ذلك، ومن ثمّ فلأجل حصول اليقين بالحكم الشرعي من خلال الإجماع نحتاج إلى عدد أكبر وقرائن أكثر ممّا نحتاجه في التواتر.

فهناك فرق بين أن يقول زرارة سمعت من الإمام الصادق عليه السلام كذا، وبين أن يقول شيخ الطائفة فهمت من كلام الإمام الصادق عليه السلام كذا، والفرق هو أنّ قيمة احتمال المطابقة في قول زرارة أكبر، ومن ثمّ يكون حصول التواتر فيه ـ لو أمكن ـ أسرع.

لا يقال: إنّ كليهما صادق وأمين وثقة، فلِمَ كانت القيمة الاحتمالية لخبر زرارة الحسّي أكبر من القيمة الاحتمالية لخبر شيخ الطائفة الحدسي؟

لأنّه يقال: ليس البحث في أيّهما أكثر أمانة وصدقاً، فربما يكونان بدرجة واحدة من هذه الجهة بل قد يكون الفقيه أكثر أمانة من الراوي، وإنّما الكلام في احتمال مطابقة ما أخبرا به للواقع ومخالفته له، ولا إشكال في أنّ الذي يخبر حسّاً يكون احتمال مطابقة إخباره للواقع أقوى من الذي يخبر

---

(١) ورد في تقريرات السيّد الشهيد أربع منها، حيث أشار قدس سره إلى النقاط الأولى والثانية والثالثة والخامسة ولم يشر إلى الرابعة، انظر: **بحوث في علم الأصول**: ج ٤، ص٣٠٩.

حدساً، وذلك باعتبار أنّ الحدسيات أمور اجتهادية ونظرية واحتمال وقوع الخطأ فيها أكبر من وقوعه في الحسّيات.

النقطة الثانية: إنّ احتمال الخطأ في مفردات الإجماع أقوى من احتماله في مفردات التواتر، وذلك لأنّ الخطأ ـ لو كان ـ في الإخبارات الحسّية عادةً ما يكون منصبّاً على مركز واحد أو متقارب، بينما لا يكون الخطأ في الإخبارات الحدسية كذلك. وكلّما كانت الإخبارات متمحورة حول محور واحد فإنّ نسبة الخطأ فيها أضعف بحساب الاحتمال ممّا لو كان لها عدّة محاور. فلو كان عندنا عشرة أشخاص يخبرون بموت زيد، وعشرة أشخاص يخبرون بموت عشرة أشخاص، فإنّ احتمال الخطأ في الصورة الثانية أقوى بلا إشكال.

وفي الإخبارات الحسّية عادةً ما يكون مصبّ الإخبار واحداً بمعنى أنّ الخطأ لو كان في مثل هذه الإخبارات فإنّه منصبّ على مركز واحد، كأن ينقل أحد المخبرين أنّه رأى رسول الله ﷺ في يوم غدير خمّ فعل كذا وكذا، وينقل آخر نفس القضية وكذلك ينقلها ثالث ورابع و... .

وأمّا في الإخبارات الحدسية فلا يتعيّن في مركز الخطأ أن يكون كذلك كما في المثال الذي يضربه السيّد الشهيد‌ وهو: لو أفتى عدّة فقهاء بوجوب غسل الشعر في غسل الجنابة وكانوا على خطأ ـ مثلاً ـ فقد يكون خطأ أحدهم لأجل استناده إلى رواية غير تامّة السند، وخطأ الآخر لأجل استناده إلى رواية غير تامّة الدلالة، وخطأ الثالث لأجل استناده إلى أصالة الاحتياط الشرعية أو العقلية وهكذا، فإنّ من الملاحظ أنّ الخطأ في مثل هذه الإخبارات لم يكن منصبّاً على محور واحد.

وإذا ثبت ذلك على مستوى الصغرى في الإجماع والتواتر، يمكننا عندئذ تطبيق الكبرى عليه، وهي: أنّه كلّما كان الإخبار منصبّاً على محور

واحد أو قريب من الوحدة كان تراكم الأخطاء عليه أضعف بحساب الاحتمال ممّا لو كان الإخبار منصبّاً على محاور متعدّدة؛ فإنّ نسبة الخطأ فيه أكبر، وتكون النتيجة: إنّ نموّ الاحتمال في مفردات التواتر أسرع حركة من الإجماع؛ لأنّ احتمال الخطأ في مفرداته أقلّ.

النقطة الثالثة: إنّ احتمال تأثير خبرٍ على خبرٍ، موجودٌ في مجال الإخبارات الحدسية دون الحسّية، فإنّ كلّ خبر من الإخبارات الحسّية حياديّ بالنسبة إلى غيره من الإخبارات الواردة في نفس القضية، فمثلاً إخبار عدد كبير من الصحابة على تنصيب النبيّ ﷺ لأمير المؤمنين خليفة للمسلمين من بعده، لا يحتمل فيه تأثّر إخبار أحدهم بإخبار الآخر، بل إنّ بعض الإخبارات تمّت في عرض بعض، لأنّهم من بلدان مختلفة وفي مستويات مختلفة، فلا يحتمل فيها التأثير والتأثّر عادةً، بل يرتبط الإخبار في كلّ مخبر بظروفه الخاصّة.

وأمّا في الإخبارات الحدسية فإنّ احتمال تأثير أحدها في الآخر موجود، فإنّ الفقيه الثاني يحتمل فيه أنّه تأثّر بهيبة الفقيه الأوّل وعلمه ومكانته كما لو كان من أمثال الشيخ الطوسي﵀ فأفتى بنفس ما أفتى به، حتّى إنّ بعض الفقهاء كان يقول: «لو أفتى ثلاثة فقهاء بحكم فأنا أقطع أنّه الحكم الواقعي» وكان يقصد أن يكون في ضمنهم الشيخ الأنصاري والميرزا الشيرازي الكبير، فإنّ احتمال التأثّر في كلام هذا الفقيه واضحة جدّاً.

وإذا كان الأمر كذلك، فتكون القيمة الاحتمالية لمفردات الإجماع أضعف من القيمة الاحتمالية لمفردات التواتر التي ينتفي فيها احتمال التأثّر عادةً، ومن ثمّ يكون حصول التواتر فيه أسرع من الإجماع.

على أنّه يجب أن يلتفت إلى أنّنا عندما نقول بعدم وجود احتمال تأثير خبر على خبر في الإخبارات الحسّية، فإنّنا نقصد بذلك أنّه غير موجود عادةً

وفي الغالب، ولا نقصد نفي التأثير بنحو السالبة الكلّية في كلّ الإخبارات الحسّية، كما أنّنا عندما نقول بوجود التأثير في الإخبارات الحدسية فإنّنا نقصد به احتمال التأثير في الغالب ولا نقصد وجوده بنحو الموجبة الكلّية في كلّ الإخبارات الحدسية، ونفس هذه الملاحظة ينبغي تطبيقها على ما تقدّم في النقطة الثانية وكذلك على ما سيأتي في النقطة الرابعة والخامسة.

النقطة الرابعة: إنّ احتمال الخطأ في القضايا الحسّية ينشأ عادةً من وجود مانع يمنع عن تأثير المقتضي للإصابة، وهو يعني أنّ المقتضي غالباً ما يكون تامّاً وهو سلامة الحواسّ والمدركات الحسّية، فأن ينظر شخص إلى زيد ويكون قد أخطأ وكان في الواقع عمراً نادر جدّاً.

وأمّا احتمال الخطأ في القضايا الحدسية فهو كما ينشأ من وجود المانع فكذلك ينشأ من عدم وجود المقتضي، كأن يستنبط شخص ما ـ من خلال اجتهاده ونظره عبر قرائن معيّنة ـ مرور زيد من هذا الطريق وكان خاطئاً في ذلك، فإنّ خطأه قد يكون لأجل قصور في المقتضي للإصابة، وخطأ الإنسان في الأمور الاجتهادية ليس بعزيز.

وقد أشار السيّد الشهيدﷺ إلى قانون منطقيّ بيّنه في كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» ونحن نقرّبه هنا من الناحية الوجدانية، مفاده:

إنّ الإنسان تارةً يعلم بوجود المقتضي للإصابة ولكنّه يشكّ في أنّه هل ابتلي بمانع، وأخرى يشكّ في وجود المقتضي للإصابة أصلاً، والسيّد الشهيد يقول إنّ احتمال الخطأ في الثاني أقوى.

إذا اتّضح هذا، نقول: إنّ المقتضي في التواتر عادةً ما يكون تامّاً؛ لأنّ الخبر الحسّي يعتمد على الحواس وهي نادراً ما تخطئ أو لا أقلّ هي أقل خطأً من الحدسيات، وأمّا في الإجماع فإنّ احتمال الخطأ في مفرداته كما ينشأ من

وجود المانع ينشأ من قصور في المقتضي، فإنّ الإنسان كثيراً ما يخطئ في نظره واجتهاده، ومن ثمّ تكون القيمة الاحتمالية لمفرداته أقلّ من القيمة الاحتمالية لمفردات التواتر، فيكون حصول التواتر أسرع من الإجماع.

النقطة الخامسة: إنّ الأخطاء المحتملة في مفردات الإجماع يحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة، ولايوجد مثل ذلك عادةً في مفردات التواتر، وهذه النقطة بعكس النقطة الثانية تماماً، ففي النقطة الثانية قلنا إنّ مصبّ الإخبار إذا كان واحداً أو قريباً من الوحدة فهو عامل مقوٍّ للاحتمال، ولمّا كان هذا موجوداً في التواتر دون الإجماع في الغالب كان حصول التواتر أسرع من الإجماع.

وهنا نقول: إنّ وجود النكتة المشتركة في مجموعة الأخبار يعتبر عاملاً مضعّفاً، وحيث إنّها موجودة في الإجماع، يكون حصوله أبطأ حركة من التواتر.

توضيح ذلك: لو فرضنا أنّ الداعي للكذب ومخالفة الأخبار للواقع كان متعدّداً فإنّ ذلك يعتبر عاملاً مقوّياً للاحتمال؛ لأنّ اجتماع الدواعي المتعدّدة واتّفاقها على الإخبار عن شيءٍ واحدٍ مخالفٍ للواقع، بعيدٌ بحساب الاحتمال؛ بخلاف ما لو كان الداعي لذلك واحداً فإنّه سيكون عامل تضعيف للاحتمال. فإذا أخبر عشرة أشخاص تختلف بلدانهم وظروفهم ومستوياتهم ولا توجد بينهم رابطة صداقة وما شابهها، فهذا يعني وجود دواع متعدّدة دعتهم للكذب أو الخطأ في إخباراتهم، وحيث إنّ الداعي متعدّد فالنكتة المشتركة التي قلنا إنّها تضعف من احتمال الموافقة غير موجودة إذاً، وأمّا لو فرضنا أنّهم من بلد واحد وتوجد بينهم رابطة وعلاقة فإنّ احتمال وجود النكتة المشتركة المضعفة للاحتمال موجود، ولذا قد نحتاج إلى عدد أكبر من المخبرين.

إذا اتّضحت هذه الفكرة نأتي إلى تطبيقها على محلّ الكلام، فنقول: في التواتر عادةً ما تكون النكتة متعدّدة؛ لاختلاف ظروف المخبرين ونواياهم ومصالحهم؛ فإنّ لكلّ مخبر ظروفه الخاصّة به، فيكون اشتراكهم جميعاً في الخطأ في الإخبار الذي نقلوه أبعد بحساب الاحتمال من حالة وجود نكتة واحدة دعتهم إلى ذلك.

وأمّا في الإجماع، فإنّ اجتماع مجموعة من العلماء على إخبار وفتوى معيّنة لو كان خاطئاً فإنّه يحتمل نشؤوه من اجتماعهم على قاعدة معيّنة أو رواية واحدة، فالنكتة المشتركة موجودة إذاً وهي عامل مضعّف لاحتمال الصدق.

ولنمثِّل لذلك بمثال فقهيّ، فنقول: لو دخل إنسان إلى المسجد لأجل أداء الصلاة ورأى نجاسة على فراش المسجد، فحيث إنّ وجوب الإزالة فوريّ فينبغي له إزالتها، ولكنّه لو خالف وصلّى فهل تكون صلاته صحيحة؟

لعلّ الفقهاء إلى ما قبل زمن صاحب الكفاية ﵀ كانوا يقولون ببطلان الصلاة بالإجماع؛ لأنّه مأمور بالإزالة، وبعد الأمر بها تقع صلاته فاسدة، لأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، والنهي في العبادة يقتضي الفساد.

ولكن منذ زمن الميرزا النائيني﵀ وُجدت فكرة الترتّب التي خدمت علم الفقه كثيراً، وبها يمكننا تصحيح الصلاة؛ إذ يمكن للشارع أن يقول للمكلّف: أزل النجاسة فإن لم تزل فصلِّ. وأمّا الإجماع المدّعى على البطلان ـ وهو محلّ الشاهد في هذا المثال ـ فلعلّ إجماعهم كان ناشئاً من نكتة واحدة مشتركة بينهم، وهي أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، وهذه النكتة المشتركة تعتبر عاملاً مضعفاً لقيمة الاحتمال في مفردات الإجماع.

فتلخّص ممّا تقدّم: أنّ نموّ الاحتمال في مفردات التواتر أسرع منه في

الإجماع؛ للوجوه الخمسة المتقدِّمة. وبهذا يتمّ الحديث في البحث الثاني لننتقل بعده إلى البحث الثالث (تأثر حساب الاحتمال في الإجماع) ولكن بعد أن نلقي أضواء على النصّ.

أضواء على النص

- قوله ﷺ: «**في مسألة شرعيّة بحتة**». لا أنّها مرتبطة بقضايا شخصية أو اجتماعية مثلاً، لأنّه إن كانت كذلك فربما يكون الفقيه متأثّراً بظروف أخرى غير شرعية.
- قوله ﷺ: «**يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً**». وذلك بحكم عدم عصمة الفقيه في عملية استنباط الحكم الشرعي.
- قوله ﷺ: «**على مركز واحدة عادة**». «عادةً» إشارة إلى أنّ ما ذكر في النقطة الثانية من وحدة المصبّ في التواتر وتعدّده في الإجماع مبنيّ على الغالب، لا أنّه بنحو الموجبة الكلّية في التواتر والسالبة الكلّية في الإجماع.
- قوله: «**وكلّما كان المركز المحتمل**».هذه كبرى الاستدلال في النقطة الثانية.
- قوله ﷺ: «**والعكس صحيح**». أي: كلّما كان المركز المحتمل للأخطاء متعدّداً كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أقوى.
- قوله ﷺ: «**وغير موجودة عادةً**». في قوله «عادةً» إشارة إلى أنّه مبنيّ على الغالب لا أنّه قاعدة كلّية، كما تقدّم في النقطة الثانية ويأتي أيضاً في النقطة الرابعة والخامسة.
- قوله ﷺ: «**من قبيل الذهول أو ارتباك البال**». هذان مثالان لكون عدم الإصابة ناشئاً من القصور.

ويتأثّرُ حسابُ الاحتمال في الإجماع بعواملَ عديدة:

منها: نوعيةُ العلماءِ المتَّفقينَ من الناحيةِ العلميةِ، ومن ناحيةِ قربِهم مِن عصرِ النصوص.

ومنها: طبيعةُ المسألةِ المتَّفقِ على حكمِها، وكونُها مِن المسائلِ المترقَّبِ ورودُ النصِّ بشأنِها، أو مِن التفصيلاتِ والتفريعات.

ومنها: درجةُ ابتلاءِ الناسِ بتلك المسألةِ وظروفِها الاجتماعية، فقد يتَّفقُ أنّها بنحوٍ يقتضي توافرُ الدواعي والظروفِ إشاعةَ الحكمِ المقابلِ لو لم يكن الحكمُ المجمعُ عليه ثابتاً في الشريعةِ حقّاً.

ومنها: لحنُ كلامِ أولئك المجمعينَ في مقام الاستدلالِ على الحكم، ومدى احتمالِ ارتباطِ موقفِهم بمداركَ نظريةٍ موهونةٍ، إلى غيرِ ذلك من النكاتِ والخصوصيات.

ولما كان استكشافُ الدليلِ الشرعيِّ من الإجماعِ مرتبطاً بحسابِ الاحتمال، لم يكن للإجماع بعنوانِه موضوعيةٌ في حصوله، فقد يتمُّ الاستكشافُ حتّى مع وجودِ المخالفِ إذا كان الخلافُ بنحوٍ لا يؤثّرُ على حسابِ الاحتمالِ المقابل، وهذا يرتبطُ إلى درجةٍ كبيرةٍ بتشخيصِ نوعيةِ المخالفِ وعصرِه، ومدى تغلغلِه في الخطِّ العلميِّ وموقعِه فيه.

كما أنّه قد لا يكفي الإجماعُ بحسابِ الاحتمالِ للاستكشاف، فتُضمُّ إليه قرائنُ احتماليةٌ أخرى على نحوٍ يتشكّلُ من المجموعِ ما يقتضي الكشفَ بحسابِ الاحتمال.

الشرح

بعد أن وقفنا على معنى الإجماع وفق نظرية حساب الاحتمال ونموّ الاحتمال في مفرداته، يصل بنا المقام إلى البحث الثالث في الإجماع وهو بيان العوامل التي يتأثّر بها حساب الاحتمال في الإجماع.

٣ . الإجماع وتأثر حساب الاحتمال

يتأثّر حساب الاحتمال في الإجماع بعدّة عوامل، يشير السيّد الشهيد‌ﷺ إلى أربعة منها:

العامل الأوّل: نوعية العلماء المجمعين وقربهم من عصر النصّ، فكأنّ هذا العامل ينحلّ إلى أمرين:

١ ـ نوعية العلماء.

٢ ـ قربهم من عصر النصّ.

أمّا ما يخصّ الأمر الأوّل، فإنّ حساب الاحتمال في مفردات الإجماع يتأثّر بنوعية العلماء المتّفقين، فكلّما كان المجمعون من الطبقة الأولى من فقهاء الإمامية، كانت القيمة الاحتمالية لكلّ مفردة من مفردات الإجماع أقوى ممّا لو كان المجمعون من الطبقة الثانية أو ممّن هم دونهم. ففي زمننا ـ مثلاً ـ لو أنّ عشرة من مراجع الفتيا أجمعوا على فتوى معيّنة وخالفهم من أهل الفضل والعلم أضعاف عددهم، فإنّ القول بالرأي الأوّل ما زال أقوى من الثاني رغم كثرة القائلين به، وذلك لنوعية العلماء المجمعين على الرأي الأوّل.

إذاً، كلّما كان المجمعون من الطبقة الأولى ـ أمثال الطوسي والمفيد والصدوق رضوان الله عليهم ـ كانت قيمة الاحتمال أقوى، وهذا يعني تأثّر حساب الاحتمال بنوعية المجمعين.

وأمّا ما يخصّ الأمر الثاني، فإنّ حساب الاحتمال يتأثّر ـ أيضاً ـ بقرب المجمعين من عصر النصّ، فكلّما ابتعد الفقيه عن عصر المعصوم، كان احتمال مطابقته للواقع واستكشاف الحكم الشرعي من فتياه أضعف ممّا لو كان الفقيه قريباً، فإنّ احتمال صدقه عندئذ أقوى؛ وذلك باعتبار أنّ قربه يساهم في زيادة احتمال وجود النصّ من قبل المعصوم على تلك المسألة المجمع عليها، فلعلّه ـ مثلاً ـ التقى بأحد أصحاب الأئمّةعليهم السلام وأخبره بذلك أو عايش سيرة متشرّعية قد عمل بها الجيل القريب من عصر المعصوم وكانت متلقّاة منه، وأمثال ذلك.

ومن الواضح أنّ أمثال هذه الاحتمالات تأتي فيما لو كان الفقيه قريباً من عصر النصّ ولا يمكن تصوّرها فيمن كان بعيداً، وبالتالي تكون القيمة الاحتمالية ضعيفة، بل يمكننا القول بأنّ ابتعاد الفقيه عن عصر النص لا يضعف من قيمة الاحتمال فحسب وإنّما يجعل فتواه الفاقدة للدليل عديمة القيمة أساساً، كما في أزمنتنا المتأخّرة فإنّ دعوى الإجماع من قبل الفقيه المتأخّر لا قيمة لها ما لم يكن لقوله مستند ودليل يدلّ على فتواه، وإلّا فدعوى الإجماع منه لا يكشف عن شيء.

ومنه يتّضح قيمة الإجماعات المدّعاة في كلمات العلّامة والمحقّق والشهيد والمحقّق الكركي وما بعدهم، فما لم يكن الإجماع موجوداً في كلمات القدماء لا يكون له قيمة بحساب الاحتمال للكشف عن الحكم الشرعي، من قبيل الإجماعات الصادرة في عصر الغيبة الصغرى والقريبة منه كعصر الصدوقين والمفيد والمرتضى وشيخ الطائفة، فهي التي لها قيمة

دون غيرها.

نعم، في خصوص إجماعات السيّد المرتضى والشيخ الطوسي توجد مشكلة، وهي: أنّ السيّد المرتضى كثيراً ما يدّعي الإجماع ويخالفه الشيخ الطوسي بل يدّعي الإجماع في قباله مع أنّهما في زمن واحد، كما في مسألة حجّية خبر الواحد، فقد ادّعى السيّد المرتضى أنّ إجماع الطائفة قائم على عدم حجّيته، بينما ادّعى الشيخ الإجماع على حجّيته.

ولعلّ منشأ الكثير من هذه الإجماعات أنّها كانت في قبال العامّة، فإنّ علماءنا كانوا في مقام ردّ آراء العامّة يدّعون أنّ هذا رأي الطائفة الحقّة، ولهذا ينبغي للفقيه التدقيق في مثل هذه الإجماعات والتحقيق فيها، على أنّنا لسنا بصدد التقليل من قيمة فقهائنا وآرائهم ـ والعياذ بالله ـ بقدر ما هي دعوة للتعرّف على مناشئ الإجماعات وتمييز الكاشف منها عن الدليل الشرعي عن غيره.

والخلاصة: أنّ الإجماع الذي له قيمة بحساب الاحتمال هو الإجماع الذي يدّعيه الفقهاء القريبون من عصر النصّ، وذلك الإجماع هو الذي يتأثّر فيه حساب الاحتمال بنوعيّة العلماء المتّفقين.

العامل الثاني: طبيعة المسألة المتّفق عليها، فإنّ المسألة المجمع عليها يمكن تصوّرها بنحوين:

١ ـ أن تكون المسألة أصلية وممّا يترقّب ورود النصّ بشأنها من قبل الشارع.

٢ ـ أن تكون المسألة فرعية ومن التفصيلات التي يحتمل كونها مستحدثة بعد عصر النصّ.

فإن كانت المسألة من النحو الأوّل فإنّ قيمة الاحتمال في مفردات

الإجماع القائم عليها ستكون قويّة، إذ إنّ إجماع الفقهاء يمكن إرجاعه إلى احتمال وصول النصّ إليهم من قبل الشارع ولكنّه لم يصل إلينا، حيث إنّ المفروض أنّها مسألة ممّا يترقّب ورود النصّ بشأنها، ومن ثمّ يكون الإجماع كاشفاً عن الحكم الشرعي.

وإن كانت المسألة من النحو الثاني فإنّ قيمة الاحتمال في مفردات الإجماع ستكون ضعيفة، بل ربما يكون الاحتمال لا قيمة له إذا لم يحتمل فيه الكشف عن الحكم الشرعي، وذلك بحكم أنّها من المسائل التي لا يترقّب ورود النصّ بشأنها، ومن ثمّ يكون احتمال إجماع الفقهاء لأجل نكتة مشتركة احتمالاً قويّاً، فتكون القيمة الاحتمالية لمفردات الإجماع أضعف من النحو الأوّل.

لهذا نجد بعض المحقّقين من الأصوليّين كالسيّد البروجردي رحمه الله[1] يقسّم الإجماع إلى قسمين: الإجماع في المسائل الأصلية التي يترقّب صدور النصّ فيها، والإجماع في المسائل الفرعية، ويعني بها التفريعات التي أشار إليها المعصوم بقوله: «**علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع**»[2]، وما له قيمة هو الإجماع في القسم الأوّل؛ إذ يمكن أن يكون كاشفاً عن الدليل الشرعي دون القسم الثاني.

فتبيّن إلى هنا: أنّ حساب الاحتمال في الإجماع يتأثّر بطبيعة المسألة المجمع عليها.

العامل الثالث: درجة ابتلاء الناس بالمسألة المجمع عليها وظروفها الاجتماعية، فإنّ حساب الاحتمال يتأثّر بذلك، فكلّما كان الإجماع على مسألة

(١) **الحاشية على الأصول**: ج٢، ص٨٦ .

(٢) **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص٦٢، أبواب صفات القاضي، ب٦، ح٥٢.

أكثر ابتلاءً كان احتمال ورود النصّ بشأنها أكبر، وبالتالي تكون القيمة الاحتمالية لمفردات الإجماع عالية، بخلاف ما لو كانت المسألة شاذّة أو نادرة ـ كما في مسائل الخُنثى ـ فإنّ القيمة الاحتمالية لمفردات الإجماع فيها ضعيفة.

ولا بأس بتطبيق الفكرة في العامل الثالث على مثال فقهيّ؛ إذ لا يخفى أنّ مسألة مسح الرأس والقدمين في الوضوء ممّا يعمّ بها الابتلاء، فلو فرضنا أنّ الغسل جائز لانتشر عند الشيعة الإمامية بدلاً من المسح؛ وذلك لتوافر الدواعي التي تقتضي انتشاره، حيث إنّ أغلب المسلمين في ذلك الوقت كانوا على غير مذهب أهل البيت عليهم السلام، فلو لم يكن المسح أمراً إلزاميّاً وفق مدرسة أهل البيت لانتشر الحكم المقابل له وهو الغسل، ولكنّا نجد إصراراً من أتباع هذه المدرسة على العمل بالمسح في الوضوء، بل إنّ إجماع فقهاء الطائفة عليه، مع أنّنا لو رجعنا إلى الأدلّة التي بأيدينا لم نجد دليلاً واضحاً يدلّ على وجوبه. نعم، توجد وضوءات بيانية ولكنّها لا تدلّ على الوجوب باعتبار أنّ الوضوء البياني فعل، والفعل لا يدلّ على الوجوب كما تقدّم.

وعليه، فلابدّ أن يكون هذا الإصرار والإجماع على المسح إنّما هو لأجل دليل تلقّوه بالقبول، خصوصاً وأنّ المسألة ممّا تعمّ بها البلوى.

وكذلك في مسألة المسح على الخفّ، فلو كان جائزاً لشاع بين الإمامية بعد توافر الداعي لانتشاره، وذلك لقول أبناء العامّة به، ولكنّا نجد إجماعاً بين فقهائنا على وجوب المسح على القدمين مع عدم وجود دليل سوى الإجماع، فإنّه يكشف عندئذ عن أنّ المجمعين اعتمدوا على دليل وصلهم من الشارع أو ارتكاز تسالم عليه المتشرّعة، وبالتالي يكون الإجماع كاشفاً عن الدليل الشرعي، وتكون القيمة الاحتمالية لمفرداته عالية، وهو ما يعني تأثّر حساب الاحتمال في الإجماع بدرجة ابتلاء الناس بالمسألة المجمع عليها.

العامل الرابع: لحن كلام المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم ومدى ارتباط الإجماع بمدارك نظرية اعتمد عليها المجمعون، فإنّ لذلك أثراً على حساب الاحتمال، فكلّما احتملنا ارتباط الإجماع بمدرك ـ وهو المسمّى بالإجماع المحتمل المدرك ـ فإنّ قيمة الاحتمال تضعف، وأمّا لو لم نحتمل ذلك فإنّ قيمة الاحتمال تكون أقوى.

إذاً، لابدّ من ملاحظة لحن المجمعين وكلامهم، أيوجد احتمال معتدّ به في أنّهم اعتمدوا على أدلّة ومدارك ترتبط بتلك المسألة، أم لا يوجد احتمال معتدّ به في أن يكون نظر المجمعين إلى الأدلّة؟

فعلى الأوّل يجب تمحيص تلك الأدلّة، ولا تبقى قيمة لنفس الإجماع، وعلى أحسن تقدير تكون قيمة الاحتمال ضعيفة جدّاً، من قبيل ما ذكر في مسألة نزح البئر عند تنجّسه، فإلى ما قبل زمن المحقّق الحلّي كان العلماء يفتون بوجوب النزح حتّى إنّهم ادّعوا الإجماع على ذلك، ولكن الحال قد تغيّر بعد زمن المحقّق حيث أفتى الفقهاء باستحباب النزح اعتقاداً منهم بأنّ الإجماع المدّعى كان لأجل أدلّة غير تامّة ولا تفيد الوجوب.

وأمّا على الثاني فإنّ قيمة الاحتمال في مفردات الإجماع تكون كبيرة، فاتّضح أنّ حساب الاحتمال يتأثّر في الإجماع بالعوامل الأربعة المتقدِّمة.

وهناك أيضاً عوامل وخصوصيّات أخرى يتأثّر فيها حساب الاحتمال ولكن لا يمكن ضبطها بقواعد كليّة، وإنّما لابدّ من الرجوع فيها إلى كلّ مسألة بعينها في أبواب الفقه المختلفة لأنّها تحتوي على نكات جزئية تخصّ مسألة دون أخرى.

وبذلك يتمّ الحديث عن البحث الثالث، ومنه ننتقل إلى البحث الرابع في الإجماع وهو: موضوعية عنوان الإجماع.

٤ . موضوعيّة عنوان الإجماع

هل لعنوان الإجماع موضوعيّة؟

بهذا التساؤل يمكننا الدخول في البحث الرابع المرتبط بالإجماع. ومعنى أنّ له الموضوعية هو: أنّ كاشفيّة الإجماع عن الحكم الشرعي لا تتمّ ما لم يحصل اتّفاق العلماء كافّة بحيث لا يبقى حتى مخالف واحد، فإنّ وجوده ينفي الكاشفية عن الحكم الشرعي؛ إذ لم يحصل اتّفاق الكلّ مع أنّ اتّفاقهم له الموضوعية بحسب الفرض.

وفي مقام الإجابة على التساؤل المطروح نقول: ليس لعنوان الإجماع موضوعيّة في الكاشفية عن الحكم؛ وذلك لما قلناه في أوّل بحث الإجماع من أنّ كاشفيّته عن الحكم تعتمد على حساب الاحتمال، وهي تحصل حتّى مع وجود المخالف.

فربما يحصل لنا استكشاف الحكم الشرعي من خلال اتّفاق عشرة من كبار الفقهاء وبه يتحقّق الإجماع حتّى لو فرضنا أنّ عشرين فقيهاً أدون منهم منزلة مخالفون لهم، وذلك فيما إذا كان اتّفاق الفقهاء العشرة ينفي احتمال المخالفة عمليّاً أو واقعيّاً.

فإذاً نحن لا ندور مدار تحقّق الاتّفاق وعدم تحقّقه وإنّما ندور مدار كشف عدد المتّفقين عن الحكم الشرعي بحساب الاحتمال وعدم كشفه، والكشف قد يحصل باتّفاق عشرة من الفقهاء ـ كما قلنا ـ وقد لا يحصل حتّى في حال اتّفاق مئة منهم، كما لو كان الفقيه المخالف من أساطين الفقه، فإنّ تشخيص نوعية المخالف وقيمته العلمية وموقعه بين العلماء يؤثّر في حساب الاحتمال ويضعّف من قيمة الاتّفاق الحاصل في الطرف الآخر، بخلاف ما لو لم يكن الفقيه كذلك، فإنّ خلافه قد لا يؤثّر على حساب

الاحتمال في الاتّفاق الحاصل في الطرف المقابل، ومن ثمّ يمكن أن تتمّ كاشفيّة الإجماع عن الحكم حتّى مع وجود ذلك الفقيه المخالف.

فاتّضح: أنّ وجود المخالف لا يضرّ بكاشفيّة الإجماع عن الحكم الشرعي وفق مبنى السيّد الشهيدﷺ القائم على أساس نظرية حساب الاحتمال، شرط تشخيص نوعية المخالف وحجمه العلمي.

بقي علينا أن نشير إلى نقطة أخيرة قبل أن نختم الكلام في الإجماع، وهي: قد يصادف في بعض الأحيان أنّ الإجماع وحده لا يكشف عن الحكم الشرعي، وعندئذ لابدّ من أن نضمّ إليه قرائن احتمالية أخرى بنحو يتشكّل من المجموع (الإجماع + القرائن) ما يفيد في الكشف عن الحكم الشرعي بحساب الاحتمال، وذلك بالقضاء على احتمال المخالفة إمّا عمليّاً أو واقعيّاً، ولايكفي الاعتماد على الإجماع وحده بعد كونه غير كاشف عن الحكم بمفرده.

أضواء على النصّ

- قولهﷺ: «**إشاعة الحكم المقابل**». وهو في المثال المذكور في الشرح: وجوب غسل القدمين في الوضوء بدلاً من مسحهما.
- قوله: «**موضوعية في حصوله**». أي: حصول استكشاف الدليل الشرعي.
- قوله: «**على نحو يتشكّل من المجموع**». أي: الإجماع والقرائن الاحتمالية.

سيرة المتشرّعة

ويناظرُ الإجماعَ السيرةُ المعاصرةُ والقريبةُ من عصرِ المعصومينَ عليهمُ السلامُ للمتشرِّعةِ بما هُم مُتشرِّعةٌ.

وتوضيحُ ذلك: أنّ العقلاءَ المعاصرينَ للمعصومين إذا اتَّجهوا إلى سلوكٍ معيَّنٍ، فتارةً يسلُكونه بما هُم عقلاء، كسلوكِهم القائم على التملُّكِ بالحيازةِ مثلاً، وأخرى يسلكونه بما هم متشرعةٌ كمسحِهم القدمَ في الوضوءِ ببعضِ الكفِّ مثلاً. والأوّلُ هو السيرةُ العقلائيةُ، والثاني سيرةُ المتشرِّعة.

والفرقُ بين السيرتين: أنّ الأولى لا تكونُ بنفسها كاشفةً عن موقفِ الشارع، وإنّما تكشفُ عن ذلك بضمِّ السكوتِ الدالِّ على الإمضاءِ ـ كما تقدَّم ـ وأمّا سيرةُ المتشرِّعة فبالإمكانِ اعتبارُها بنفسِها كاشفةً عن الدليلِ الشرعيِّ على أساسِ أنّ المتشرِّعةَ حينما يسلُكون سلوكاً بوصفهم متشرِّعةً، يجب أن يكونوا متلقّينَ ذلك من الشارع.

وهناك في مقابلِ ذلك احتمالُ أن يكونَ السلوكُ المذكورُ مبنيّاً على الغفلةِ عن الاستعلامِ، أو الغفلةِ في فهمِ الجوابِ على تقديرِ الاستعلام، غيرَ أنّ هذا الاحتمالَ يضعفُ بحسابِ الاحتمالِ كلّما لوحظَ شمولُ السيرة، وتطابقُ عددٍ كبيرٍ من المتشرّعةِ عليها، ومِن هنا قلنا: إنّ سيرةَ المتشرّعةِ تناظرُ الإجماعَ؛ لأنّهما معاً يقومان في

كشفِهما على أساسِ حسابِ الاحتمال. غير أنّ الإجماعَ يمثِّلُ موقفاً فتوائياً نظرياً للفقهاء، والآخرُ يمثّلُ سلوكاً عملياً دينياً للمتشرّعة.

وكثيراً ما تشكِّلُ سيرةُ المتشرِّعةِ بالمعنى المذكورِ الحلقةَ الوسيطةَ بين الإجماعِ والدليلِ الشرعيِّ، بمعنى أنّ تطابقَ أهلِ الفتوى على حكمٍ مع عدمِ كونِه منصوصاً فيما بأيدينا من نصوصٍ، يكشفُ ـ بظنٍّ غالبٍ اطمئنانيٍّ ـ عن تطابقٍ سلوكيٍّ وارتكازيٍّ من المتشرّعة المعاصرين لعصر النصوص، وهذا بدورِه يكشفُ عن الدليل الشرعيّ.

وبكلمةٍ أخرى: إنّ الإجماعَ المذكورَ يكشفُ عن روايةٍ غيرِ مكتوبةٍ، ولكنّها معاشةٌ سلوكاً وارتكازاً بين عموم المتشرّعة.

الشرح

سيرة المتشرّعة هي الطريق الثالث في وسائل الإثبات الوجداني للدليل الشرعي، والحديث فيها يناظر ويشابه الحديث في الإجماع في أنّهما يكشفان معاً عن الدليل الشرعي على أساس حساب الاحتمال، وهو ما سنقف عليه في هذا البحث بعد استيضاح حقيقة سيرة المتشرّعة والفرق بينها وبين سيرة العقلاء.

سيرة المتشرّعة

إنّ السيرة المتشرّعية تعني السلوك الذي يسلكه المتشرّعة وأهل الدِّين بما هم متشرِّعة لا بما هم عقلاء، فإنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين عليهم السلام إذا سلكوا سلوكاً معيّناً وساروا بسيرة محدّدة فإنّهم يسلكونه بأحد وجهين:

الأوّل: أن يسلكوه بما هم عقلاء، أي: أنّ سلوكهم يكون بمقتضى طبعهم العقلائيّ بحيث إنّه يتمّ منهم حتّى على فرض عدم وجود شرع ودين يحثّهم عليه، كسلوكهم القائم على التملّك بالحيازة مثلاً، أو سلوكهم على العمل بخبر الواحد أو الأخذ بظهور الكلام، فإنّ مثل هذا السلوك يقتضيه طبع العقلاء بما هم عقلاء، ولهذا نجد أنّ مثل هذه السير موجودة في كلّ المجتمعات البشرية سواء الملتزمة منها بالدِّين أم غير المتديّنة أصلاً، ومثل هذه السيرة هي المسمّاة بالسيرة العقلائية.

الثاني: أن يسلكوه بما هم متشرّعة وأهل دين، بحيث لو فرض عدم وجود الدِّين والشرع لما وجدت مثل السيرة عند العقلاء، من قبيل المسح

على القدم في الوضوء ببعض الكفّ، فإنّه سلوك شائع بين العقلاء في عصر المعصوم مع أنّ مثل هذا السلوك لا يقتضيه الطبع العقلائي، حيث إنّهم لو تركوا وشأنهم فلربما كان لهم عمل آخر كغسل الرجلين ـ مثلاً ـ بدلاً من المسح أو المسح بكامل اليد وعدم الاكتفاء ببعضها، ولكنّا مع هذا نجد أنّ المسح ببعض الكفّ سلوك عامّ بين المتديّنين في عصر النصّ وحضور المعصوم، وهو ما لا يمكن تفسيره إلّا بالقول بأنّ سلوكهم هذا مستقى من وجود تشريع التزموا به وصارت سيرتهم قائمة عليه، ومثل هذه السيرة هي المسمّاة بالسيرة المتشرّعية.

بكلمة واحدة: إنّ سيرة المتشرّعة هي سلوك يصدر من العقلاء بما هم متشرّعة وأهل دين لا بما هم عقلاء، وسيرة العقلاء هي سلوك عقلائي يصدر من العقلاء بما هم عقلاء.

ومن هنا ينبثق التساؤل التالي: ما هو الفرق بين السيرتين؟ والجواب عنه هو مادّة بحثنا الآتي.

الفرق بين السيرتين

ابتداءً نعيد طرح التساؤل الذي أثرناه في نهاية البحث السابق، فنقول: من المعلوم أنّ سيرة المتشرّعة وسيرة العقلاء ليستا هما الحجّة بنفسيهما، وإنّما حجّتيهما تكمن في كشفهما عن الدليل الشرعي، وبعد كونهما كذلك قد يُقال بعدم وجود فرق بين السيرتين؟

وإجابةً على ذلك نقول: هناك فرق بين السيرتين يتلخّص في أنّ السيرة العقلائية لا تكشف عن الدليل الشرعي مباشرةً، وإنّما تكشف عن إمضاء الشارع المستفاد من سكوته، حيث إنّ المفروض أنّ السيرة معاصرة للمعصوم، فلو لم تكن مرضيّة عنده لردع عنها، فمن سكوته وعدم ردعه

نستكشف إمضاءه لها على ضوء الأساس العقلي أو الاستظهاري، وقد تقدّم ذلك في بحث دلالة السكوت والتقرير.

وأمّا سيرة المتشرّعة فإنّها في كشفها عن الدليل الشرعي لا تحتاج إلى توسّط السكوت الدالّ على الإمضاء، وإنّما تكشف عن الدليل مباشرة، وبالتالي لا تتوقّف حجّيتها على إمضاء المعصوم.

بعبارة ثانية: إنّ سيرة المتشرّعة معلولة للدليل الشرعي، بمعنى أنّه لو لم يكن هناك دليل شرعيّ لما انعقدت سيرة المتشرّعة عن القيام بمثل هذا الفعل (مسح القدم في الوضوء ببعض الكفّ في المثال المتقدِّم) مع أنّه على خلاف الطبع العقلائي. وهذا هو معنى قول السيّد الشهيدﷺ سابقاً في بيان الطريق الثالث من طرق الإثبات الوجداني ـ أي سيرة المتشرّعة ـ بأنّها: «آثار محسوسة تكشف على سبيل الإنّ عن الدليل الشرعي»، أي أنّ السيرة معلول يكشف عن علّته وهو الدليل الشرعي.

وهذا بخلاف سيرة العقلاء فإنّها ليست معلولة للدليل الشرعي، وإنّما هي معلولة لطبع العقلاء، ودلالتها على الحكم الشرعي تتوقّف على معاصرة المعصوم لها وسكوته عنها، فإنّ سكوته يكون دليلاً على الإمضاء، وبضمّ السكوت إلى السيرة يتمّ كشف السيرة عن الدليل الشرعي.

كاشفيّة سيرة المتشرّعة عن الدليل

قلنا إنّ سيرة المتشرّعة تكشف عن الحكم الشرعي مباشرة، وبذلك تفترق عن سيرة العقلاء، ولكن يمكن لقائل أن يقول: ليس الأمر كذلك؛ حيث إنّ في تفسير سلوك المتشرّعة احتمالات ثلاثة، وكاشفيّة السيرة عن الحكم الشرعي مبنيّ على أحد هذه الاحتمالات.

توضيح ذلك: إنّ المتشرّعة حينما يسلكون سلوكاً معيّناً، ففي سلوكهم ثلاثة احتمالات:

الأوّل: أن يكون سلوكهم مأخوذاً من الشارع، وهو مقتضى سلوكهم بما هم متشرّعة.

الثاني: أن يكون سلوكهم من قبل أنفسهم من دون الرجوع إلى المعصوم والاستعلام منه، إمّا عمداً أو غفلةً عن الاستعلام.

الثالث: أن يكون سلوكهم بعد الاستعلام من الشارع ولكن فهموا الحكم الذي أجاب به المعصوم خطأً.

وادّعاء كاشفيّة سيرة المتشرّعة عن الدليل الشرعي يتمّ بناءً على الاحتمال الأوّل دون الاحتمالين الآخرين، ومن هنا يُثار هذا التساؤل: ما المعيّن للاحتمال الأوّل في قِبال الاحتمالين الآخرين؟

والجواب: إنّ المعيّن له هو ضعف الاحتمالين الثاني والثالث. أمّا الاحتمال الثاني؛ فلأنّ افتراض تعمّد المتشرّعة عن عدم الاستعلام من الشارع ممتنع، حيث إنّ المفروض أنّهم متشرّعة وفيهم الفقهاء والرواة الثقات والعدول أمثال زرارة ومحمّد بن مسلم وغيرهم من أصحاب الأئمّة عليهم السلام، فكيف يمكن ادّعاء أنّ هؤلاء كلّهم يتّبعون أهواءهم ويعملون بسيرة من عند أنفسهم من دون تلقّيها من الشارع؟

وأمّا ادّعاء غفلتهم عن الاستعلام من المعصوم فهو ضعيف بحساب الاحتمال، ببيان: أنّ السيرة كلّما كانت عامّة وشاملة لعدد أكبر من المتشرّعة كان احتمال موافقتها للدليل الشرعي أقوى، حيث إنّ سلوك متشرّع واحد يمثّل كسراً من احتمال اليقين، وبسلوك متشرّع آخر بنفس السلوك السابق يرتفع احتمال الموافقة ويضعف احتمال المخالفة، وهكذا بسلوك متشرّع

ثالث ورابع و...، إلى أن تصل قيمة احتمال المخالفة إلى كسر ينظر له العقل على أنّه بحكم المعدوم عمليّاً أو واقعيّاً لضآلته، كما تقدّم في بحث التواتر والإجماع.

وأمّا الاحتمال الثالث، فحاله كحال سابقه؛ إذ إنّ احتمال كون المتشرّعة استعلموا من الشارع ولكنّهم فهموا جوابه خطأً، ضعيف بحساب الاحتمال أيضاً، حيث إنّ افتراض شمول السيرة وتطابق عدد كبير من المتشرّعة عليها يضعّف احتمال الخطأ في فهم الجواب من قبل هذا الكمّ الكبير من المتشرّعة وفيهم الفقيه والراوي المدقّق والمجتهد والعالم وأمثال ذلك.

وبعد ثبوت ضعف الاحتمالين الأخيرين وسقوطهما عن الاعتبار يبقى الاحتمال الأوّل على قوّته سليماً عن المعارض، وبه يثبت كاشفيّة سيرة المتشرّعة عن الدليل الشرعي على أساس حساب الاحتمال.

ومنه يتّضح أنّ سيرة المتشرّعة تناظر الإجماع في أنّهما معاً يكشفان عن الدليل الشرعي على أساس حساب الاحتمال، ولكن مع فارق وهو أنّ الإجماع يمثِّل موقفاً فتوائياً لأنّه اتّفاق بين أهل النظر والفتوى من الفقهاء، بينما تمثِّل السيرة موقفاً وسلوكاً عمليّاً للمتشرّعة المتديّنين، ومن هنا قد توجد في الإجماع قابلية للإطلاق والشمول بخلاف سيرة المتشرّعة فإنّها لمّا كانت موقفاً عمليّاً فهي إذاً دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، كما تقدّم سابقاً في الفرق بين الدليل اللفظي ودلالة الفعل.

فتلخّص: أنّ سيرة المتشرّعة تكشف عن الدليل الشرعي مباشرة وهي معلولة له، كما أنّ كشفها عنه يتمّ وفق نظرية حساب الاحتمال كما هو الحال في التواتر والإجماع.

اعتراض وجواب

قبل أن نختم الكلام في هذا البحث نشير إلى اعتراض ذكره المحقّق الاصفهاني٫[١] على كاشفيّة الإجماع عن الدليل الشرعي، والسيّد الشهيد قدس سره لم يشر إليه صريحاً وإنّما ذكر الجواب عنه بما يرتبط بسيرة المتشرّعة.

أمّا الاعتراض فحاصله: قلنا سابقاً إنّ الإجماع ليس هو الحجّة وإنّما ما يكشف عنه، ولكن غاية ما يقتضيه الإجماع هو أنّ الفقهاء المتقدِّمين لتورّعهم وعدالتهم لا يفتون بدون مدرك، إلّا أنّ ذلك لا يفيدنا شيئاً؛ لأنّه:

أوّلاً: لا يكشف عن وجود رواية صحيحة وصلتْهم ولم تصلنا؛ لأنّ هذا بنفسه غريب، إذ كيف يمكن أن يفرض وصول رواية صحيحة عندهم وقد استندوا إليها جميعاً ومع ذلك لم ينقلوها لنا، مع أنّهم هم حملة الروايات وأنّهم نقلوا الصحيح والسقيم منها.

وثانياً: لو فرض ذلك فما يدرينا أنّ تلك الرواية لو كانت قد وصلت إلينا لكانت تامّة الصلاحيّة عندنا، فلعلّها كانت غير تامّة سنداً؛ لاختلاف المباني في تصحيح الأسانيد، أو غير تامّة دلالة؛ لإمكان التفاتنا إلى نكتة خفيت عليهم مثل ما يقع كثيراً في مناقشة كلمات المتقدِّمين[٢].

وبعبارة مختصرة: إنّ الإجماع لا يكشف عن الدليل الشرعي؛ لأنّ المجمعين إن نقلوا لنا النصّ الذي استندوا إليه في إجماعهم فالقيمة تكون للنصّ لا للإجماع وبالتالي ينبغي ملاحظة نفس النص، وإن لم ينقلوه فهذا غريب باعتبارهم حملة الحديث.

---

(١) **نهاية الدراية**: ج٢، ص١٧٧.

(٢) انظر: **بحوث في علم الأصول**: ج٤، ص٣١٤.

الجواب: لم يدّعِ أحد أنّ مستند المجمعين لابدّ أن يكون نصّاً روائياً ليشكل عليه بما ذكره الأصفهاني، بل نقول: إنّ المستند هو الارتكاز الشرعي الذي يعتبر أقوى من الرواية. فكثيراً ما تكون سيرة المتشرّعة الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدليل الشرعي، بمعنى أنّ اتّفاق المجمعين على فتوى معيّنة لا يوجد فيها نصّ روائيّ يكشف بنحو قطعيّ على أنّهم استندوا إلى سلوك وارتكاز من قبل المتشرّعين قادهم إلى الإجماع على تلك الفتوى.

والشاهد على ذلك: أنّهم لو كانوا قد استندوا في إجماعهم إلى رواية لنقلوها إلينا، حيث إنّهم نقلوا كلّ مستنداتهم وأدلّتهم على فتاواهم. فمن عدم ذكرهم لأدلّتهم في الموارد التي ادّعوا الإجماع فيها نستكشف أنّهم لم يستندوا إلى رواية وإنّما استندوا إلى ارتكاز وسيرة متشرّعية، وهي غير قابلة للنقل لأنّه عمل يمارسه المتشرّعة.

ومنه يفهم أنّ الإجماع الذي تكون له قيمة هو الإجماع الذي لا مدرك له؛ إذ يكون عدم المدرك شاهداً قويّاً على استناد المجمعين إلى الارتكاز الشرعي الذي يكشف بدوره عن الدليل الشرعي، وكذلك يفهم ضرورة الاهتمام بكلمات المتقدِّمين من فقهائنا، لأنّ الأحكام الشرعية لم تصل كلّها عن طريق النصوص وإنّما وصلت في بعض الأحيان عن طريق فتاوى المتقدِّمين التي يكون منشؤها سيرة المتشرّعة، فإنّ من غير الخفيّ أنّ بعض الأحكام لم يتسنّ للأئمّة عليهم السلام الإعلان عنها نتيجة لظروف الاضطهاد التي كانوا قد عاشوها في ظلّ حكّام الجور، فكانوا يبثّونها في شيعتهم بنحو الارتكاز القويّ، الذي قدّر له أن يكون منشأً لإفتاء الفقهاء في عصر الغيبة الصغرى وما بعدها إلى زمن شيخ الطائفة.

فاتّضح من خلال ما بيّناه أنّ سيرة المتشرّعة كثيراً ما تتوسّط بين الإجماع

وبين الدليل الشرعي، فيكشف الإجماع عن سيرة المتشرّعة وتكشف السيرة عن الدليل الشرعي، وبه يتّضح عدم تمامية ما ذكره الأصفهاني.

أضواء على النصّ

- قوله ﷺ: «**بما هم متشرّعة**». لا بما هم عقلاء.
- قوله ﷺ: «**فتارةً يسلكونه بما هم عقلاء... وأخرى يسلكونه بما هم متشرّعة**».

ولكن من أين نشخّص ذلك؟ إنّه يحتاج إلى معرفة النكات والارتكازات العقلائية، فإنّ الظواهر الاجتماعية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ ظواهر يقتضيها الطبع العقلائي.

٢ ـ ظواهر يكون الطبع العقلائي حياديّاً بالنسبة لها.

٣ ـ ظواهر يقتضي الطبع العقلائي خلافها.

وسيرة المتشرّعة يظهر أثرها في القسمين الأخيرين دون القسم الأوّل.

- قوله ﷺ: «**وإنّما تكشف عن ذلك**». أي: موقف الشارع.
- قوله ﷺ: «**كما تقدّم**». في بحث السيرة العقلائية.
- قوله ﷺ: «**غير أنّ هذا الاحتمال**». أي: احتمال الغفلة عن الاستعلام، أو احتمال الغفلة في فهم الجواب على تقدير الاستعلام.

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي

مرّ بنا أنّ دليلَ السيرةِ العقلائيةِ يعتمدُ على ركنين: أحدُهما: قيامُ السيرةِ المعاصرةِ للمعصومينَ من العقلاءِ على شيءٍ. والآخرُ: سكوتُ المعصوم الذي يدلُّ ـ كما تقدَّمَ ـ على الإمضاء.

والسؤالُ الآنَ: كيفَ يمكنُ أن نحرزَ كلَّ واحدٍ من هذين الركنين؟ فإننا بحكم عدمِ معاصرتِنا لهما زماناً يجب أن نستدلَّ عليهما بقضايا معاصرةٍ ثابتةٍ وجداناً لكي نحرزَ بذلك هذا النوعَ من الدليلِ الشرعيِّ.

أمّا السيرةُ المعاصرةُ للمعصومين عليهمُ السلام، فهناك طرقٌ يمكنُ أن يُدَّعَى الاستدلالُ بها عليها، وقد تُستَعملُ نفسُ الطرقِ لإثباتِ السيرةِ المعاصرةِ للمعصومينَ من المتشرّعةِ بوصفِهم الشرعيِّ:

الطريقُ الأوّلُ: أن نستدلَّ على ماضي السيرةِ العقلائيةِ بواقعِها المعاصرِ لنا، وهذا الاستدلالُ يقومُ على افتراضِ الصعوبةِ في تحُّولِ السيرةِ من سلوكٍ إلى سلوكٍ مقابل، وكونِ السيرةِ العقلائيةِ معبرةً ـ بوصفِها عقلائيةً ـ عن نكاتٍ فطريةٍ وسليقةٍ نوعيةٍ، وهي مشتركةٌ بين العقلاء في كلّ زمان.

ولكنّ الصحيحَ عدمُ صحّةِ هذا الاستدلال، إذ لا صعوبةَ في

تصوُّرِ تحوُّلِ السيرةِ بصورةٍ تدريجيةٍ وبطيئةٍ إلى أن تتمثَّلَ في السلوكِ المقابلِ بعدَ فترةٍ طويلةٍ من الزمن، وما هو صعبُ الافتراضِ التحوُّلُ الفجائيُّ العفويُّ، كما أنّ السلوكَ العقلائيَّ ليس منبثقاً دائماً عن نكاتٍ فطريةٍ مشتركة، بل يتأثّرُ بالظروفِ والبيئةِ والمرتكزاتِ الثقافيةِ، إلى غير ذلك مِن العواملِ المتغيِّرةِ، فلا يمكنُ أن يُعتَبرَ الواقعُ المعاصرُ للسيرة دليلاً على ماضيها البعيد.

الطريقُ الثاني: النقلُ التاريخيُّ إمّا في نطاق التاريخ العامّ، أو في نطاق الرواياتِ والأحاديثِ الفقهية. ويتوقّفُ اعتبارُ هذا النقلِ إمّا على كونِه موجباً للوثوقِ والعلم، أو على تجمُّعِ شرائطِ الحجّيةِ التعبُّديةِ فيه. وفي هذا المجالِ يمكنُ الاستفادةُ مِن الرواياتِ نفسِها، لأنّها تعكسُ ضمناً جوانبَ من حياةِ الرواةِ والناسِ وقتئذٍ، كما يمكنُ الاستفادةُ أيضاً من فتاوى الجمهورِ في نطاقِ المعاملاتِ مثلاً باعتبارِها منتزَعةً أحياناً عن الوضعِ العامِّ المرتَكزِ عقلائياً إلى جانبِ دلالاتِ التاريخِ العامِّ.

الطريقُ الثالثُ: أن يكونَ لعدم قيام السيرةِ المعاصرةِ للمعصومين على الحكمِ المطلوبِ لازمٌ يُعتبرُ انتفاؤُه وجدانياً، فيثبتُ بذلك قيامُ السيرةِ على ذلك النحو.

ولنوضِّح ذلك في مثالٍ كما يأتي: لنفرضَ أنّنا نريدُ أن نُثبتَ أنّ السيرةَ المعاصرةَ للأئمّةِ عليهمُ السلامُ، كانتْ قائمةً على الاجتزاءِ

بالمسح ببعضِ الكفِّ في الوضوءِ، فنقولُ: إنّ السيرةَ إذا كانتْ منعقدةً على ذلك حقّاً، فهذا سوف يكونُ دليلاً على عدم الوجوبِ لدَى من يحاولُ الاستعلامَ عن حكمِ المسألةِ، فيغنيهِ عن السؤال.

وأمّا إذا لم تكن السيرةُ منعقدةً على ذلكَ وكانَ افتراضُ المسحِ بتمامِ الكفِّ وارداً في السلوكِ العمليِّ لكثيرٍ مِن المتشرِّعةِ وقتئذٍ، فهذا يعني أنّ استعلامَ حكمِ المسألةِ ينحصرُ بالسؤالِ من المعصومين، أو الرجوعِ إلى رواياتِهم؛ لأنّ مسحَ المتشرِّعةِ بتمامِ الكفِّ لا يكفي لإثباتِ الوجوب. وحيث إنّ المسألةَ محلُّ الابتلاءِ لعمومِ أفرادِ المكلَّفين، ووجوبَ المسحِ بتمامِ الكفِّ يستبطنُ عنايةً فائقةً تحفِّزُ على السؤال، فمن الطبيعيِّ أن تكثُرَ الأسئلةُ في هذا المجالِ، وتكثُرَ الأجوبةُ تبعاً لذلك، وفي هذه الحالةِ يفترضُ عادةً أن يصلَ إلينا مقدارٌ من ذلك على أقلّ تقديرٍ؛ لاستبعادِ اختفاءِ جُلِّها، مع توفُّرِ الدواعي على نقلِها، وعدمِ وجودِ ما يبرِّرُ الاختفاءَ، فإذا لم يصلْ إلينا ذلك نعرفُ أنّه لم تكن هناك أسئلةٌ وأجوبةٌ كثيرةٌ، وبالتالي لم تكن هناك حاجةٌ إلى استعلام حكمِ المسألةِ عن طريقِ السؤالِ والجواب. وهذا يعيِّنُ افتراضَ قيامِ السيرةِ على الاجتزاءِ بالمسحِ ببعضِ الكفِّ.

وهذا الاستدلالُ يتوقّفُ ـ كما لاحظنا ـ على:

• أنّ المسألةَ محلُّ الابتلاءِ للعموم.

• وكونِ الحكمِ المقابلِ ـ كوجوب المسح بتمام الكفِّ في المثالِ ـ يتطلّبُ سلوكاً لا يقتضيهِ الطبعُ بنفسِه.

• وتوفُّرِ الدواعي على نقلِ ما يردُ في حكم المسألةِ.

• وعدمِ وجودِ مبرّراتٍ للإخفاء.

• وعدمِ وصولِ شيءٍ معتدٍّ به في هذا المجال، لإثباتِ الحكم المقابلِ من الروايات وفتاوى المتقدّمين.

الطريقُ الرابعُ: أن يكونَ للسلوكِ الذي يُرادُ إثباتُ كونِه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمّة سلوكٌ بديلٌ على نحوٍ لو لم نفترضْ ذاك يتعيّنُ افتراضُ هذا البديل، ويكونُ هذا السلوكُ البديلُ معبّراً عن ظاهرةٍ اجتماعيةٍ غريبةٍ لو كانت واقعةً حقّاً لسُجّلتْ وانعكستْ علينا باعتبارها على خلاف المألوفِ، وحيثُ لم تسجَّلْ يُعرفُ أنّ الواقعَ خارجاً كان هو المبدَلَ لا البدل.

ومثالُ ذلك: أن نقولَ: إنّ السلوكَ العامَّ المعاصرَ للمعصومين عليهم السلام كان منعقداً على اعتبار الظواهر والعملِ بها؛ إذ لولا ذلك لكان لابدّ من سلوكٍ بديلٍ يمثّلُ طريقةً أخرى في التفهيم. ولما كانت الطريقةُ البديلةُ تشكّلُ ظاهرةً غريبةً عن المألوفِ، كان من الطبيعيِّ أن تنعكسَ ويُشارَ إليها. والتالي غيرُ واقعٍ، فكذلك المقدَّمُ. وبذلك يثبتُ استقرارُ السيرةِ على العمل بالظواهر.

الطريقُ الخامسُ: الملاحظةُ التحليليةُ الوجدانيةُ، بمعنى أنّ الإنسانَ

إذا عرضَ مسألةً على وجدانه ومرتكزاتِه العقلائية، فرأى أنّه منساقٌ إلى اتّخاذِ موقفٍ معيَّنٍ، ولاحظَ أنّ هذا الموقفَ واضحٌ في وجدانِه بدرجةٍ كبيرةٍ، واستطاعَ أن يتأكّدَ من عدمِ ارتباطِه بالخصوصياتِ المتغيِّرةِ مِن حالٍ إلى حالٍ، ومن عاقلٍ إلى عاقلٍ بملاحظةٍ تحليليةٍ وجدانيةٍ، أمكنه أن ينتهيَ إلى الوثوقِ بأنّ ما ينساقُ إليه من موقفٍ حالةٌ عامّةٌ في كلّ العقلاء. وقد يدعمُ ذلك باستقراءِ حالةِ العقلاءِ في مجتمعاتٍ عقلائيةٍ مختلفةٍ للتأكّدِ مِن هذه الحالةِ العامّةِ.

وهذا طريقٌ قد يحصلُ للإنسان الوثوقُ بسببِه، ولكنّه ليس طريقاً استدلالياً موضوعياً إلّا بقدر ما يُتاح للملاحِظ من استقراءٍ للمجتمعات العقلائية المختلفة.

الشرح

يُعدّ السيّد الشهيدﷺ من الأصوليّين الذين تركوا لمسات إبداعية على علم الأصول، وإحدى إبداعاته يتلمّسها الباحث في بحث السيرة والتفاصيل المذكورة فيها. فإنّ المتتبّع للبحوث الفقهية يجد أنّ بعضاً يستدلّ على رأيه في مسألة ما بالسيرة العقلائية، مع أنّ بعضاً آخر يستدلّ على قول آخر في المسألة نفسها بالسيرة أيضاً، وكأنّ الأمر يبدو في صورته البدوية فوضويّاً وبلا ضابط، وقد حاول الشهيدﷺ من خلال بحوثه في السيرة أن يخرجها من الحالة المذكورة إلى حالة تقوم على أسس وضوابط، فحقَّق الكلام في تفاصيلها ومنهجَها بما لا مزيد عليه، وهو ما سنقف عليه في البحوث الآتية.

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي

ما نخوض غمار بحثه هنا ـ في الدليل الشرعي غير اللفظي بالتحديد ـ هو السيرة العقلائية وكيفيّة إثبات كلا ركنيها وجداناً، حيث تقدّم في بحث السيرة العقلائية أنّه لابدّ من أن يتوفّر فيها ركنان لتتمّ صلاحيّتها في الدلالة على الحكم الشرعي، والركنان هما:

الأوّل: معاصرة السيرة للمعصوم.

الثاني: سكوت المعصوم عنها الدالّ على الإمضاء.

وقد يناقش في توفّر كلا الركنين في السيرة العقلائية في مثل أزمنتنا المتأخّرة.

أمّا بالنسبة إلى الركن الأوّل: فمن الواضح أنّنا لم نكن معاصرين لزمن المعصوم لنرى هل السيرة الموجودة في زماننا موجودة في زمانه أيضاً؟

فلو رأينا عقلاء اليوم يعملون بقاعدة «مَن حاز ملك» فما الدليل على أنّ عقلاء عصر المعصوم كانوا يرون مثل ذلك؟ فلربما لم تكن مثل هذه السيرة موجودة، بل ربّما كانت سيرتهم مخالفة لما هو موجود اليوم!

وأمّا بالنسبة إلى الركن الثاني: فإنّنا حتّى لو سلّمنا بمعاصرة السيرة القائمة في أزمنتنا للمعصوم، فمن أين يُعلم بأنّه سكت عنها ولم يردع؟ ودعوى أنّنا لم نجد ردعاً عنها فيما بأيدينا من نصوص لا يفيد شيئاً؛ إذ لعلّه ردع ولم يصل إلينا، كما هو حال كثير من النصوص الدينية التي صدرت من المعصوم ولم تصل لسببٍ أو لآخر.

من هنا كان لزاماً علينا إثبات كلا الركنين؛ ليتسنّى لنا بعد ذلك الاعتماد على السيرة واعتبارها دليلاً على الحكم الشرعي.

فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: إثبات معاصرة السيرة العقلائية للمعصوم.

الثاني: إثبات سكوت المعصوم عنها الدالّ على الإمضاء.

طرق إثبات معاصرة السيرة للمعصوم

هناك طرق متعدّدة تثبت معاصرة السيرة العقلائية للمعصوم وجداناً، وقبل بيانها نشير إلى ملاحظتين:

الأولى: أنّ هذه الطرق التي طرحها السيّد الشهيدﷺ هنا لم يذكرها في الحلقة الثالثة، ولذا ينبغي الالتفات لها وملاحظتها جيّداً.

الثانية: أنّ هذه الطرق كما تصلح لإثبات معاصرة السيرة العقلائية

للمعصوم، فكذلك تصلح لإثبات معاصرة سيرة المتشرّعة للمعصوم أيضاً، فلا فرق بين السيرتين في المقام الأوّل من البحث، نعم يختصّ المقام الثاني منه بسيرة العقلاء فقط دون سيرة المتشرّعة لأنّها لا تحتاج إلى توسّط الإمضاء وإنّما تكشف ـ كما قلنا ـ عن الدليل الشرعي مباشرة.

وعلى أيّ حال، فالطرق المذكورة لإثبات معاصرة السيرة المعاشة في الأزمنة المتأخّرة للمعصوم هي خمسة طرق وجدانية:

الطريق الأوّل

أن نستدلّ على وجود السيرة في عصر المعصوم من خلال وجودها في زماننا، فنقول: حيث إنّ السيرة قائمة اليوم ـ مثلاً ـ على أنّ «من حاز ملك» فهي قائمة في عصر المعصوم على ذلك أيضاً.

إن قلت: صحيح أنّها موجودة في زماننا، ولكن من أين نثبت أنّها موجودة في زمن المعصوم أيضاً، فما هو وجه الملازمة في ذلك؟

قلت: إنّ الملازمة بين وجود السيرة في زماننا ووجودها في عصر المعصوم يبتني على افتراض أمرين:

أوّلاً: الصعوبة في تغيّر السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل، بمعنى أنّ واقع سيرة العقلاء اليوم إذا كانت قائمة على العمل بخبر الواحد فهذا يعني قيامها على العمل به في عصر المعصوم أيضاً؛ إذ من الصعب أن يتغيّر سلوك العقلاء فنفترض أنّهم كانوا لا يعملون به في عصر المعصوم ويعملون به الآن.

ثانياً: إنّ السيرة العقلائية هي مقتضى طبع العقلاء وناتجة عن نكات فطرية وارتكازات عقلائية، وهذه النكات والارتكازات مشتركة بين

العقلاء رغم اختلاف أمكنتهم وأزمنتهم، فالسيرة بهذا المعنى تكون ناشئة عن نكتة يراها العقلاء ويرتّبون سلوكهم وسيرتهم عليها، وفي أيّ زمان نفترض فيه وجود تلك النكتة يكون سلوكهم نفس السلوك السابق، إذ من الواضح أنّ فطرة العقلاء وطبعهم لا يتغيّر بتغيّر الزمن، هذا ما يمكن أن يُقال في تصوير هذا الطريق.

إلّا أنّ الصحيح عدم تماميّة هذا الطريق لإثبات معاصرة السيرة للمعصوم؛ وذلك لإمكان المناقشة في كلٍّ من الأمرين اللذين يقوم عليهما الاستدلال.

أمّا الأمر الأوّل، فلأنّ ما هو صعب في تحوّل السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل هو التحوّل الفجائي والدفعي في فترة زمنية قصيرة، وأمّا تحوّله في فترة زمنية طويلة وبشكل تدريجيّ وبطيء فهو أمر ممكن ولا صعوبة فيه. فلو كنّا نبتعد عن عصر النصّ أو عصر الغيبة بخمسين سنة مثلاً ووجدنا سيرةَ العقلاء قائمةً على العمل بخبر الواحد وسيرةَ المتشرّعة قائمةً على المسح ببعض الكفّ فيمكننا الحكم بامتداد السيرتين إلى زمن المعصوم؛ لصعوبة افتراض التغيّر فيهما في مثل هذه الفترة الزمنية، وأمّا في زماننا الذي يبعد عن عصر النصّ مئات السنين فيمكن للسيرة في مثل هذه الحقبة الزمنية الطويلة أن تتحوّل بشكل تدريجي.

أمّا إذا أردنا أن نضرب مثالاً في السيرة المتشرّعية لتتّضح حقيقة المناقشة في الأمر الأوّل فنقول: لو رأينا قيام سيرة المتشرّعة على جواز مسح القدمين ببعض الكفّ في الوضوء، فمن الصعوبة بمكانٍ الجزمُ بمعاصرة هذه السيرة للمعصوم عن طريق وجودها الآن؛ إذ ربما استند المتشرّعة بعد عصر المعصوم إلى آراء الفقهاء الذين جاءوا بعد عصر النصّ بأربعمائة سنة أو أكثر

حيث أفتوا بجواز المسح ببعض الكفّ وتكوّن نتيجة ذلك سلوكٌ شرعيٌّ بعد أن لم يكن كذلك في زمن الأئمّة عليهم السلام.

وأمّا الأمر الثاني، فلأنّ افتراض كون منشأ السيرة العقلائية دائماً هو النكات والارتكازات الفطرية المشتركة بين الجميع في كلّ الأزمنة فممنوع على إطلاقه؛ لأنّ جملة من السير العقلائية تتأثّر بظروف المجتمع وبيئته وثقافته والأفكار التي تحكمه، إلى غير ذلك من الخصوصيّات التي تؤثّر في نشوء ظواهر اجتماعية في مجتمعٍ دون آخر، وهو أمر واضح لمن لاحظ سلوك المجتمعات والتفاوت الموجود بينها.

بعبارة ثانية: إنّنا لا ننكر نشوء بعض السير العقلائية من نكاتٍ فطرية مشتركة بين العقلاء، ولكنّنا ننكر إطلاق ذلك وشموله لكلّ السير، فما ذكره في الأمر الثاني ليس بتامّ بنحو الموجبة الكلّية وإن كان صحيحاً بنحو الموجبة الجزئية.

فتلخّص: أنّ الاستدلال بواقع السيرة المعاصر لنا على ماضيها البعيد المعاصر للمعصوم، غير صحيح.

الطريق الثاني

أن نستدلّ على معاصرة السيرة للمعصوم من خلال النقل التاريخي، وهو يتمّ عبر طرق ثلاث:

١ ـ النقل في نطاق التاريخ العامّ، أي الكتب التاريخية العامّة التي تبيّن حياة الناس والظواهر الاجتماعية لدى المجتمعات، كتاريخ ابن خلدون والطبري وغيرهما، وإن كانت الملاحظة الهامّة فيها أنّها غالباً ما كانت تؤرّخ للملوك والسلاطين والخلفاء، ولكن مع هذا يمكن للمتتبّع أن يقف على

بعض السير والظواهر المعاشة آنذاك.

٢ ـ النقل في نطاق الروايات الفقهية، فمن خلال الأسئلة والأجوبة والنكات المذكورة فيها يمكن استكشاف الوضع العامّ الموجود في ذلك الزمن، كما أنّ الأحاديث التي تضمّنت الإشارة إلى حياة الناس وأحوال الرواة ليست بقليلة، وهي مفيدة في مجال الوقوف على بعض سير العقلاء في زمن المعصومين عليهم السلام.

٣ ـ الاستفادة من فتاوى الجمهور ـ العامّة ـ ومراجعة كتب فقهائهم خصوصاً في باب المعاملات، لأنّ فتاواهم في هذا الباب كثيراً ما تستند إلى العرف الذي يعدّونه أحد مبانيهم في الاستنباط، ولذا أفردوه بالبحث أصوليّاً. فمن خلال الرجوع إلى تلك الفتاوى يمكننا الوقوف على العرف العامّ وتشخيص بعض السير القائمة آنذاك.

ولسائل أن يسأل: إنّ النقل التاريخي الذي يعتمده هذا الطريق لا دليل على اعتباره في مجال إثبات السيرة، فلو نقل الطبري في تاريخه ـ مثلاً ـ قيام سيرة ما على عمل ما فما هو الدليل على اعتبار نقله وحجّيته؟

والجواب: إنّ النقل المعتبر هو الذي يجب أن يوجد فيه أحد شرطين:

الأوّل: أن يحصل الوثوق والعلم والاطمئنان به، فيكون حجّة؛ لحجّية القطع والاطمئنان.

الثاني: أن يكون مستوفياً لشرائط حجّية خبر الواحد، فيكون حجّة تعبّداً؛ لحجّية خبر الواحد.

وهذا الطريق تامّ ولم يعلّق السيّد الشهيد قدس سره عليه بشيء، وبه يمكن إثبات معاصرة السيرة للمعصوم عقلائيةً كانت أو متشرّعية.

الطريق الثالث

أن يُستدلّ على معاصرة السيرة للمعصوم من خلال بطلان لازم لها، فإذا ثبت انتفاؤه وجدانيّاً يثبت قيام السيرة على الحكم المطلوب.

ولاتّضاح هذا الطريق نضرب مثالاً يرتبط بسيرة المتشرّعة فنقول: إذا رأينا قيام سيرة المتشرّعة في زماننا على المسح ببعض الكفّ في الوضوء، وأردنا إثبات معاصرة هذه السيرة للمعصوم، فإنّنا أمام أحد أمرين:

ـ إمّا أن نقول: إنّ هذا السلوك هو السلوك المتعارف في زمن المعصوم فيثبت المطلوب.

ـ أو نقول بأنّه ليس متعارفاً، وعندئذ لابدّ من افتراض وجود سلوك آخر مقابل كالمسح بتمام الكفّ، فإنّ لازم انتفاء المسح ببعض الكفّ هو القول بالمسح بتمام الكفّ، وإلّا يلزم خلوّ الوضوء من المسح أصلاً، وهو باطل بالضرورة.

وحيث إنّ المسح بتمام الكف لا يقتضيه الطبع العقلائي؛ بداهة أنّه لو قيل لشخص: «امسح» فإنّه لا يفهم منه المسح بتمام الكفّ بنحو لا يبقى منه رأس إبرة وإنّما يفهم منه ما يصدق عليه المسح والحاصل ببعض الكف، فلابدّ من أن يكثر السؤال من المعصوم حول هذه المسألة باعتبارها على خلاف الطبع مع أنّها مسألة ابتلائية، وبتبع ذلك سيكثر الجواب منه، فإنّ المسائل التي تكون على خلاف الطبع تحتاج إلى بيانات أكثر لأجل ترسيخها والعمل بها من قبل المتشرّعة، وإذا كثر السؤال والجواب فمن الطبيعي أن يصلنا قسم منه على أقلّ تقدير، فإنّ افتراض صدورها وعدم وصولها جميعاً بعيد؛ لعدم وجود مبرّرات ودواع لإخفاء مثل مسألة المسح في الوضوء، فهي ليست من قبيل الروايات المرتبطة بإمامة أهل البيت عليهم السلام التي تتوفّر الدواعي

لإخفائها في زمن السلطات الظالمة، وعليه فلو كان مثل تلك الأسئلة والأجوبة حاصلاً لوصل إلينا قسم معتدّ به، وحيث إنّه لم يصل فهذا يعني أن لا وجود للأسئلة والأجوبة المتكثّرة، ولا يوجد تفسير لعدم كثرة الأسئلة سوى كون المسألة على وفق الطبع العقلائي والذي يعني أنّ المتعارف بين المتشرّعة في عصر المعصوم هو المسح ببعض الكفّ لا بتمامه.

فاتّضح أنّنا أثبتنا معاصرة السيرة للمعصوم من خلال نفي لازم لها ـ وهو المسح بتمام الكفّ في المثال ـ وبانتفائه وجدانياً ثبت المطلوب وهو معاصرة السيرة بالاجتزاء بالمسح ببعض الكفّ للمعصوم.

واتّضح أيضاً: أنّ الاستدلال بهذا الطريق يتوقّف على عدّة شروط لابدّ من توافرها في المسألة التي يُراد إثبات قيام السيرة عليها في عصر المعصوم:

أوّلها: أن تكون المسألة محلاًّ لابتلاء عموم الناس.

ثانيها: أن يكون اللازم ممّا لا يقتضيه الطبع العقلائي.

ثالثها: أن تتوفّر الدواعي لنقل المسألة.

رابعها: عدم وجود مبرّرات لإخفائها.

خامسها: عدم وصول شيء معتدّ به يثبت السيرة الأخرى سواء كانت روايات أو فتاوى المتقدِّمين.

فتلخّص: أنّ هذا الطريق يمكنه إثبات معاصرة السيرة للمعصوم إذا توفّرت الشروط المذكورة، وبدون ذلك لا يمكن الاستدلال به.

الطريق الرابع

أن يستدلّ على معاصرة السيرة للمعصوم من خلال بطلان بديل لها، بمعنى أنّ رفض ذلك البديل وعدم ثبوته وجداناً يعيّن السلوك المبدل، أي السيرة التي يُراد إثبات معاصرتها للمعصوم.

ولأجل توضيح ذلك نضرب المثال الآتي: لو رأينا قيام سيرة العقلاء على العمل بحجّية ظهور كلام المتكلّم والأخذ به، وأردنا إثبات معاصرة هذه السيرة للمعصوم فيمكننا اتّباع الطريق التالي، فنقول: من الضروري أن يكون لدى العقلاء وفي كلّ الأزمنة طريقة للتفهيم، وبدون ذلك لا تستقيم حياتهم، فإن كان الأخذ بالظهور هو الموجود في زمن المعصوم ثبت المطلوب، وإن لم يكن هو السلوك المتّبع فلابدّ من وجود وسيلة أخرى للتفهيم وسلوك آخر يكون بديلاً عن العمل بالظهور، ولو كان مثل هذا السلوك البديل موجوداً لسُجّل ونُقل إلينا باعتباره يمثّل ظاهرة اجتماعية غريبة؛ لأنّها خلاف المألوف لدى العقلاء فإنّهم يعملون عادةً بظهور الكلام ويرتّبون الأثر عليه. وحيث إنّه لم يُنقل مثل ذلك، فإنّه يعني أن لا بديل يُعمل به آنذاك، ويثبت عملهم بالمبدَل، أي أنّ العقلاء في زمن الأئمّة عليهم السلام كانوا يعملون بظواهر الكلام ولم تكن لديهم وسيلة أخرى في التفهيم، وبذلك تثبت معاصرة السيرة العقلائية بالعمل بالظهور للمعصوم.

إن قلت: لعلّ العمل بالظهور الموجود في عصر النصّ متعارف عليه لدى باقي أفراد المجتمع دون أصحاب الأئمّة عليهم السلام والمقرّبين منهم، فربما كان لهم سلوك آخر؟

قلت: لو كان لهم سلوك آخر لنُقل إلينا أيضاً باعتباره السلوك المرضيّ دون غيره، وهو يمثّل ظاهرة مهمّة تتوافر فيها الدواعي لنقلها من قبل الرواة، وحيث إنّه لم يُنقل إلينا شيء من ذلك في قِبال سلوك المجتمع، وكان سلوك المجتمع قائماً على العمل بالظهور كما أثبتناه أعلاه، فإنّ هذا يعني انعقاد السيرة لدى كلّ طبقات المجتمع على العمل به.

نعم، تبقى مسألة ثانية وهي: هل صدر ردع من الشارع عن العمل بالظهور أم لم يصدر؟ وهو ما سنبحثه في المقام الثاني من البحث بعد

الإشارة إلى الطريق الخامس.

الطريق الخامس

أن يُستدلّ على معاصرة السيرة للمعصوم من خلال الملاحظة التحليليّة الوجدانية، بمعنى أنّ الإنسان لو عرض سلوكاً ما على نفسه ورأى أنّ وجدانه ينساق إلى اتّخاذ موقف معيّن إزاءه بحيث يكون موقفه واضحاً في وجدانه بدرجة كبيرة، وغير متأثّر بالخصوصيّات المتغيّرة من عاقل إلى عاقل ومن مجتمع إلى مجتمع ومن زمن إلى زمن، فإن افترض حصول مثل هذه الحالة لدى إنسان فيمكنه أن يستدلّ بوجدانه على معاصرة ذلك السلوك للمعصوم؛ وذلك لعدم تغيّر الوجدانيات والارتكازات العقلائية من زمن إلى آخر، من عاقل إلى آخر.

وهذه الكبرى لو قُدّر حصولها فهي تامّة، ولكن الكلام في الصغرى؛ إذ من الصعب للإنسان أن يجرّد نفسه أثناء حكمه عن تأثير دينه وثقافته ومجتمعه وبيئته وغير ذلك من العوامل المتغيّرة، ولكن هذا لا يعني سقوط الاستدلال بهذا الطريق من رأس، وإنّما نقول: لو قُدّر لشخص أن يتخلّى عن تأثير العوامل المتغيّرة والخصوصيّات المتبدّلة وحَكم بوجدانه على سلوك يشاهده الآن، فيستطيع أن يحكم بمعاصرته للمعصوم.

وممّا يساهم في إخراج هذا الطريق عن الندرة الناشئة من صعوبة تجرّد الإنسان عن تأثير العوامل المتغيّرة المحيطة به، استقراء سلوك المجتمعات وملاحظة أحوالهم، فإن كانوا يحكمون جميعاً بشيء واحد رغم تعدّد أديانهم وثقافاتهم وبيئاتهم وظروفهم فإنّه يعني أنّ حكمهم غير متأثّر بالعوامل المتغيّرة وإنّما حكموا بوجدانهم ومرتكزاتهم، ومن أمثلة ذلك: سلوكهم على التملّك بالحيازة، فإنّ العقلاء يعملون به في المجتمعات كافّة رغم تعدّد الخصوصيّات.

وعلى أيّ حال، فهذا الطريق هو أقرب إلى الذاتية منه إلى الموضوعية، بمعنى أنّه لا يحتوي على أسس وضوابط البرهان الكلّي، وإنّما هو طريق قد يحصل لإنسان بسببه الوثوقُ بمعاصرة السيرة للمعصوم دون إنسان آخر، لأنّه تابع إلى استقراء الشخص لحالة المجتمعات الأخرى وتحكيم الوجدان في السلوك المشاهد.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل وهو كيفيّة إثبات معاصرة السيرة للمعصوم سواء كانت سيرة عقلائية أم متشرّعية، وبه يتمّ الركن الأوّل من ركني السيرة العقلائية، وبقي علينا إثبات تماميّة الركن الثاني وهو السكوت الدالّ على الإمضاء، وهو مادّة بحثنا الآتي بعد أن نلقي أضواء على النصّ.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**عدم معاصرتنا لهما**». أي: السيرة والسكوت.
- قوله: «**هذا النوع من الدليل الشرعي**». وهو الدليل الشرعي غير اللفظي.
- قولهﷺ: «**ولكن الصحيح عدم صحّة هذا الاستدلال**». المراد عدم صحّة الاستدلال على إطلاقه، وإلّا ففي العصر القريب من عصر النصّ يمكن الاستفادة من هذا الطريق بوجهه الأوّل، أي صعوبة التحوّل في السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل في فترة زمنية قصيرة.
- قولهﷺ: «**تصوّر تحوّل السيرة**». تعتبر سيرة المتشرّعة أكثر تغييراً وتحوّلاً من السيرة العقلائية؛ لأنّها تتأثّر بفتاوى الفقهاء وآرائهم، فكلّما تغيّرتْ تغيّرت سيرة المتشرّعة، ولذا يصعب إثبات معاصرتها للمعصوم من خلال وجودها بين المتشرّعة في الأزمنة المتأخّرة.
- قولهﷺ: «**نطاق التاريخ العامّ**». أي: الكتب التاريخية العامّة.
- قولهﷺ: «**اعتبار هذا النقل**» في نطاق التاريخ العامّ والأحاديث الفقهية.

- قولهﷺ: «**أنّ السيرة المعاصرة**». المراد من السيرة هنا سيرة المتشرّعة.
- قولهﷺ: «**يكون دليلاً على عدم الوجوب**». أي: عدم وجوب المسح بتمام الكفّ؛ باعتبار أنّ سيرة المتشرّعة إذا كانت قائمة على المسح ببعض الكفّ فهذا يعني أنّ الدليل قائم عليه لا على المسح بتمام الكفّ، وذلك لأنّ سيرة المتشرّعة تكشف عن الدليل الشرعي مباشرةً كما تقدّم.
- قولهﷺ: «**فيغنيه عن السؤال**». أي: انعقاد السيرة يغنيه عن السؤال؛ ذلك أنّ المسح ببعض الكفّ قد قامت عليه سيرة المتشرّعة حسب الفرض وهو موافق للطبع العقلائي، وما هو كذلك لا يكثر السؤال عنه.
- قولهﷺ: «**لأنّ مسح المتشرّعة... لإثبات الوجوب**». باعتبار أنّ سيرة المتشرّعة ليست هي الدليل على الحكم، بل ما تكشف عنه السيرة، إضافة إلى أنّ المسح فعل، والفعل ـ كما تقدّم ـ ليس له لسان ليدلّ على الوجوب وإنّما غاية ما يدلّ عليه هو الجواز وعدم الحرمة.
- قولهﷺ: «**عناية فائقة تحفّز على السؤال**»؛ لأنّ المسح بتمام الكفّ على خلاف الطبع العقلائي.
- قوله: «**لو لم نفترض ذاك**». أي: السلوك المبدل الذي يُراد إثبات معاصرته.
- قولهﷺ: «**واستطاع أن يتأكّد... بملاحظة**». «بملاحظة» متعلّق بـ «يتأكّد».
- قولهﷺ: «**وهذا طريق قد يحصل**». قوله «قد» إشارةٌ إلى أنّ قلّة حصول الوثوق بمعاصرة السيرة للمعصوم بهذا الطريق؛ لأنّ «قد» إذا دخلت على المضارع تفيد التقليل.
- قولهﷺ: «**ولكنّه ليس طريقاً استدلاليّاً موضوعيّاً**». بمعنى أنّه ليس طريقاً برهانياً، وإنّما يرتبط بالشخص نفسه فقد يحصل الوثوق بالمعاصرة لشخص ولا يحصل لشخص آخر.

وأمّا سكوتُ المعصوم الدالُّ على الإمضاءِ فقد يقالُ: إنّ من الصعوبةِ بمكانٍ الجزمَ به، إذ كيف نعرفُ أنّه لم يصدُرْ منَ المعصوم ما يدلُّ على الردع عن السيرةِ المعاصرةِ له، وغايةُ ما نستطيعُ أنْ نتأكّدَ منه هو عدمُ وجودِ هذا الردع فيما بأيدينا من نصوصٍ، غيرَ أنّ ذلك لا يعني عدمَ صدورِه، إذ لعلَّه قد صدرَ ولم يصِلْ.

غيرَ أنّ الطريقةَ التي نتغلّبُ بها على هذه الصعوبة تتمُّ كما يأتي:

نطرحُ القضيةَ الشرطيةَ القائلةَ: لو كانَ قد ردعَ المعصومُ عن السيرةِ لوصلَ إلينا، والتالي باطلٌ؛ لأن المفروضَ عدمُ وصول الردعِ، فالمقدَّمُ مثلُه.

ووجهُ الشرطية: أنّ الردعَ عن سيرةٍ عقلائيةٍ مستحكمةٍ، لا يتحقّقُ بصورةٍ جادّةٍ بمجرّدِ نهيٍ واحدٍ أو نهيين، بل يجبُ أن يتناسبَ حجمُ الردعِ مع قوّةِ السيرة وترسّخِها، فالردعُ إذن يجب أن يتمثّلَ في نواهٍ كثيرةٍ، وهذه النواهي بنفسِها تخلقُ ظروفاً مناسبةً لأمثالِها لأنّها تُلفتُ أنظارَ الرواةِ إلى السؤالِ، وتكثرُ الأسئلة والأجوبة، والدواعي متوفّرةٌ لضبطِ هذهِ النواهي من قِبل الرواةِ، فيكونُ من الطبيعيِّ أن يصلَ إلينا شيءٌ منها. وفي حالة عدم وصولِ شيءٍ ـ بالقدرِ الذي تفترضُه الظروفُ المشارُ إليها ـ نستكشفُ عدمَ صدور الردعِ، وبذلك يتمُّ كلا الركنين لدليل السيرة.

الشرح

وصل بنا المطاف إلى المقام الثاني من بحث الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي وهو: إثبات سكوت المعصوم الدالّ على الإمضاء، وبإثباته يتمّ كلا ركني حجّية السيرة العقلائية.

إثبات السكوت الدال على الإمضاء

من المعلوم أنّ السيرة إذا كانت سيرة متشرّعة فبمجرّد ثبوت معاصرتها للمعصوم نستكشف منها الدليل الشرعي بطريق الإنّ، فقد تقدّم سابقاً أنّها معلولة للدليل الشرعي، إنّما الكلام في السيرة العقلائية فإنّ إثبات معاصرتها للمعصوم لا يكفي وحده لكشف السيرة عن الدليل ما لم ينضمّ إليه سكوت المعصوم الدالّ على إمضائها.

ومن هنا أُثيرت مشكلة عويصة في السيرة العقلائية مفادها: أنّكم تحاولون الاستدلال على إمضاء المعصوم للسيرة المعاصرة من خلال سكوته وعدم ردعه عنها، ولكن من أين تثبتون ذلك وتجزمون به، فلعلّ المعصومَ ردعَ عن السيرة ونهى عن العمل بها ولم يصل إلينا الردع كما هو حال كثير من الروايات وأقوال المتقدِّمين التي لم تصلنا وضاعت لسبب أو لآخر، فإنّ غاية ما يمكننا التأكّد منه هو عدم وجود الردع فيما بأيدينا من نصوص، ولكن عدم وجوده لا يعني عدم صدوره من المعصوم قطعاً، وبالتالي لا يمكن إثبات الركن الثاني من ركني السيرة العقلائية.

في مقام الإجابة عن هذا التساؤل المطروح، نحاول تشكيل قضية شرطية، وبإثباتها يمكننا التغلّب على المشكلة المذكورة، والشرطية هي أن

نقول: لو أنّ المعصوم ردع عن السيرة لوصل إلينا ردعه، وحيث إنّه لم يصل فهذا يعني أنّ الردع لم يصدر منه.

والوجه في هذه الشرطية: أنّنا لابدّ من أن نلاحظ السلوك والظاهرة التي يُراد إثبات معاصرتها للمعصوم، فكلّما كانت السيرة مستحكمة في أذهان العقلاء احتاجت إلى ردع أقوى من الشارع لو فرض عدم رضاه عنها، ولايمكن الاكتفاء بنهي واحد أو نهيين؛ إذ لا يكفي مثل هذا النهي لأن يزعزع استحكام السيرة العقلائية غير المرضية. فمثل العمل بظواهر الكلام لمّا كان سلوكاً اجتماعياً عامّاً وسيرة مستحكمة لموافقتها الطبع العقلائي، لو فُرض عدم قبول الشارع بها فإنّ عليه الردع عنها بشكل ينسجم مع استحكامها في الأذهان والسلوك، فيجب أن يكون ردعه بنواهٍ كثيرة ليمكنها أن تقف حاجزاً دون العمل بالظهور، كما هو الحال في النهي عن القياس؛ فإنّ القياس لمّا كان موافقاً للطبع العقلائي ولم يرتضه الشارع المقدّس نهى عنه بما يقرب من مئتي رواية تحيّن فيها أئمّة أهل البيت عليهم السلام الفرص والمناسبات للنهي عن هذا السلوك غير المرضيّ والذي تُمحَق به الشريعة، ولابدّ أن يكون الحال كذلك في كلّ سلوك مستحكم لا يرتضيه الشارع.

بعبارة ثانية: ثمّة تناسب طرديّ بين استحكام السيرة ـ لو لم تكن مرضية ـ وكثرة الردع عنها، فكلّما كانت أكثر استحكاماً كان الردع عنها أقوى.

فإذا فرضنا صدور نهي كثير من المعصوم عن العمل بالظهور، فإنّ هذا سيكون محفّزاً للسؤال من المعصوم؛ ذلك لأنّ النهي عن العمل بالظهور يلفت انتباه الرواة ـ بل جميع الناس ـ ولا يمكن تقبّله بسرعة، باعتبار انسياق الطبع العقلائي للعمل به، وبالتالي سيكون محفّزاً لهم للسؤال من الأئمّة عليهم السلام عن تلك القضية، وإذا كثر السؤال سيكثر الجواب تبعاً له، وبكثرته سيصل لنا قسم منه خصوصاً وأنّ المسألة ـ كما قلنا ـ تحتاج إلى ردع

أكبر. فإذا فرضنا عدم وصول شيء من ذلك، نكتشف أنّ المعصوم لم يردع وسكت عنه، وسكوته دليل على إمضائه له.

إن قلت: يمكن افتراض صدور نواهٍ كثيرة ردَعتْ عن العمل بالظهور ـ مثلاً ـ إلّا أنّها لم تُضبط من قبل الرواة؛ وذلك لوجود دواع لإخفائها؟

قلت: إنّ مسألة العمل بالظهور وما شابهها من السير المستحكمة والتي يستدلّ عليها بسيرة العقلاء، ليست من الأمور التي تتوفّر فيها دواعي الإخفاء كالروايات المرتبطة بأهل البيت عليهم السلام وفضائلهم التي اُخفيت تقيّة من السلطات الجائرة أو غير ذلك، وإنّما هو سلوك تتوافر دواعي ضبطه لدى الرواة، ومن ثمّ لو صدر ردع من الشارع لضبطوه ونقلوه ووصل إلينا، فمن عدم وصوله نعلم بعدم صدوره، وبذلك يثبت الركن الثاني من ركني السيرة العقلائية وهو سكوت المعصوم الدالّ على الإمضاء.

أضواء على النص

- قوله قدس سره: «**وأمّا سكوت المعصوم الدالّ على الإمضاء**». تقدّم أنّ دلالة السكوت على الإمضاء إمّا أن تُدّعى على أساس عقليّ أو على أساس استظهاريّ، والأساس العقلي إمّا أن يكون بملاك وجوب النهي عن المنكر، أو بملاك تعليم الجاهل، أو بملاك نقض الغرض.
- قوله قدس سره: «**فالمقدّم مثله**». في البطلان، أي: أنّ المعصوم لم يردع عن السيرة.
- قوله قدس سره: «**بمجرّد نهي أو نهيين**». ومنه يعلم عدم تماميّة الاستدلال ببعض الروايات على عدم حجّية خبر الواحد كما سيأتي في محلّه؛ لأنّ الشارع لو لم يقبل العمل بخبر الواحد لكان عليه النهي بدرجة تنسجم مع استحكام العمل به، وهو يتطلّب نواهي عديدة ولا يكفي الردع عنه بنهي أو نهيين.

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني

وسائلُ الإحرازِ الوجدانيِّ التي يقومُ كشفُها على حسابِ الاحتمالِ، تؤدّي تارةً إلى القطع بالدليل الشرعيِّ، وأخرى إلى قيمةٍ احتماليةٍ كبيرةٍ، ولكنْ تناظرُها في الطرف المقابلِ قيمةٌ احتماليةٌ معتدٌّ بها، وثالثةً إلى قيمةٍ احتماليةٍ كبيرةٍ تقابلُها في الطرف المقابلِ قيمةٌ احتماليةٌ ضئيلةٌ جدّاً، وتسمَّى القيمةُ الاحتماليةُ الكبيرةُ في هذه الحالةِ بالاطمئنان، وفي الحالةِ السابقةِ بالظنِّ.

ولا شكَّ في حجّيةِ الإحرازِ الواصلِ إلى درجةِ القطعِ تطبيقاً لمبدأ حجّيةِ القطع، كما لا شكَّ في أنّ الإحرازَ الظنِّيَّ غيرُ كافٍ للمقصودِ ما لم يقُمْ دليلٌ شرعيٌّ على التعبُّدِ به فيدخلُ في نطاقِ الإحرازِ التعبديِّ.

وأمّا الاطمئنانُ فقد يقالُ بحجّيتِه الذاتيّةِ عقلاً تنجيزاً وتعذيراً كالقطع، بمعنى أنّ حقَّ الطاعةِ الثابتَ عقلاً، كما يشملُ حالةَ القطع بالتكليف، كذلك يشملُ حالةَ الاطمئنان به، وكما لا يشملُ حالةَ القطع بعدم التكليفِ، كذلك لا يشملُ حالةَ الاطمئنان بعدمه.

فإنْ صحّت هذه الدعوى لم نكنْ بحاجةٍ إلى تعبّدٍ شرعيٍّ للعمل بالاطمئنان، مع فارقٍ وهو: إمكانُ الردع عن العمل بالاطمئنان، مع عدم إمكانه في القطع، كما تقدّم.

وإنْ لم تصحَّ هذه الدعوى، تعيّنَ طلبُ الدليل على التعبُّدِ الشرعيِّ بالاطمئنان. والدليلُ هو السيرةُ العقلائيةُ المضاةُ بدلالة السكوت. وفي مقام الاستدلالِ على حجّيةِ الاطمئنانِ شرعاً بالسيرةِ العقلائيةِ مع سكوتِ الشارع عنها، لابدّ من افتراضِ القطع بهذين الركنين، ولا يكفي الاطمئنانُ، وإلّا كان من الاستدلالِ على حجّيةِ الاطمئنانِ بالاطمئنان.

الشرح

كان كلامنا في وسائل الإحراز الوجداني التي نحرز بها صغرى الدليل الشرعي، وقد تكلّمنا عن أهمّ تلك الوسائل وهي ثلاث: التواتر، والإجماع وسيرة المتشرّعة، وبحثْنا كيفيّة كشفها عن الدليل الشرعي بحساب الاحتمال ونموّه في كلٍّ منها.

ولكن لّما كانت درجات الكشف التي نستنتجها بحساب الاحتمال في هذه الوسائل الوجدانية مختلفة، كان من اللازم بحثها ومعرفة درجة الكشف الحجّة منها، وهو ما سنتعرّف عليه بعد ذكر تمهيد للبحث.

تمهيد

ذكر المناطقة[1] أنّ حالات الكشف أربع، وهي:

١ ـ اليقين، وهو أن تصدّق بمضمون الخبر أو عدمه ولا تحتمل الخلاف.

٢ ـ الظنّ، وهو أن ترجّح مضمون الخبر أو عدمه، مع احتمال الخلاف.

٣ ـ الوهم، وهو أن تحتمل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر.

٤ ـ الشكّ، وهو أن يتساوى احتمال مضمون الخبر مع احتمال عدمه.

وما يطرح من هذه الحالات على مائدة بحثنا (درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني) هو درجة الكشف الأولى والثانية؛ وذلك لعدم احتمال حجّية الكشف في الوهم والشكّ.

---

(١) انظر: **المنطق** للمظفّر: ص١٨.

على أنّا ما دمنا نتكلّم عن درجة الكشف في وسائل الإحراز الوجداني القائمة على أساس حساب الاحتمال فسوف نضيف درجة ثالثة للكشف أعلى قيمة من الظنّ وأقلّ قيمة من اليقين وهي الاطمئنان، وباتّضاح هذا التمهيد ندخل في صميم البحث.

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني

يمكننا تصوّر وسائل الإحراز الوجداني من حيث كشفها عن الدليل الشرعي على ثلاثة أنحاء:

الأوّل: أن تؤدّي إلى القطع بالدليل الشرعي، وهو يحصل فيما لو انعدم احتمال المخالفة عملياً أو واقعيّاً على ما ذكره السيّد الشهيد، وأمّا بناءً على مبنى القوم فإنّ القطع يحصل لو انعدم الخلاف ١٠٠٪ فقط.

الثاني: أن تؤدّي إلى الظنّ بالدليل الشرعي، وهو يحصل فيما لو كان احتمال الموافقة كبيراً، ولكن يناظره في الطرف المقابل (احتمال المخالفة) قيمةٌ احتمالية معتدّ بها، كأن تكون درجة احتمال الموافقة «٧٠» أو «٨٠٪» فيُقابلها في الطرف الآخر احتمال معتدّ به وهو «٣٠» أو «٢٠٪».

الثالث: أن تؤدّي إلى الاطمئنان بالدليل الشرعي، وهو يحصل فيما لو كان احتمال الموافقة كبيراً ويناظره في الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جدّاً، كأن تكون درجة احتمال الموافقة «٩٨٪» فيقابله احتمال ضئيل وهو «٢٪».

وهذا ما يسمّى بحسب الاصطلاح بالاطمئنان، وقد يعبَّر عنه باليقين العرفي أو العقلائي في قبال اليقين المنطقي والعقلي الذي ينعدم فيه احتمال المخالفة تماماً.

إذا عرفت درجات الكشف التي تؤدّي إليها وسائل الإحراز الوجداني في كشفها عن الدليل الشرعي، فيمكننا بعد ذلك إثارة هذا التساؤل: أيّ درجة من درجات الإحراز والكشف حجّة وأيّها ليس بحجّة؟

وفي مقام الإجابة عن هذا التساؤل نقول: لاشكّ في حجّية الإحراز القطعي، بمعنى أنّ وسائل الإحراز إذا كشفت عن الدليل الشرعي بنحو القطع فإنّ مثل هذا الإحراز حجّة ويترتّب عليه تنجّز التكليف واستحقاق العقوبة عند مخالفته، كما أنّ للعبد أن يعتذر به أمام المولى لو كان الواقع خلافه، وهذا هو معنى الحجّية الأصولية.

والوجه في حجّية هذا الإحراز هو: حجّية القطع، فإنّ المشهور يرى أنّها لازم ذاتيّ للقطع، فبمجرّد ثبوته تثبت له الحجّية بلا حاجة إلى جعل من أحد، والمفروض في النحو الأوّل أنّ وسائل الإحراز الوجداني أدّت إلى القطع بالدليل فيكون مثل هذا الإحراز حجّة لحجّية القطع.

وكذلك لاشكّ في عدم حجّية الإحراز الظنّي بناءً على مسلك المشهور القائل بتنجّز التكليف المقطوع به فقط دون غيره، فإذا كشفت وسائل الإحراز المتقدِّمة عن الدليل بنحو الظنّ فمثل هذا الكشف ليس بحجّة ولا يفيد، إلّا إذا قام دليل من الشارع على التعبّد به، فيدخل حينئذ في نطاق الإحراز التعبّدي ويؤخذ به كما هو الحال في خبر الواحد.

إنّما الكلام في النحو الثالث أي الاطمئنان، فلو كشفت وسائل الإحراز الوجداني عن الدليل الشرعي بنحو الاطمئنان فهل تعتبر حجّيته ذاتية كالقطع وبالتالي لا نحتاج إلى إقامة دليل عليها، أم أنّ حجّيته تحتاج إلى جعل كالظنّ ومن ثمّ يتعيّن إقامة الدليل على حجّيته؟

والسيّد الشهيد ﷺ يقول: توجد دعويان في المسألة:

الأولى: أنّ الاطمئنان يلحق بالقطع بمعنى أنّ الحجّية لازم ذاتيّ للاطمئنان، فكما أنّ حقّ الطاعة يشمل القطع بالتكليف فكذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما أنّه لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف فكذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، وبعبارة أخرى: كما أنّ القطع منجّز ومعذّر فكذلك الحال في الاطمئنان.

ولسنا بعد ذلك بحاجة إلى السؤال عن دليل الحجّية؛ لأنّها حسب هذه الدعوى أمر ذاتيّ كحجّية القطع تماماً، ولكن مع فارق بين الاثنين لابدّ من حفظه وهو عدم إمكان الردع عن العمل بالقطع وإمكانه بالنسبة إلى العمل بالاطمئنان، فقد تقدّم في بحث حجّية القطع من هذه الحلقة القول بعدم إمكان الردع عن القطع لأنّ حجّيته لازم ذاتيّ، ولازم الشيء لا ينفكّ عنه. طبعاً هذا على مسلك المشهور القائل بأنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع، وأمّا بناءً على مسلك السيّد الشهيد فإنّ الحجّية ليست للقطع بما هو قطع وإنّما لكون الآمر مولى، وأمّا الردع عن العمل بالاطمئنان فليس فيه أيّ محذور عقليّ.

الثانية: أنّ الاطمئنان يلحق بالظنّ، فكما أنّ الظنّ يحتاج إلى دليل شرعيّ ليُتعبّد به، فكذلك الحال بالنسبة إلى الاطمئنان، ومنه ينفتح باب التساؤل عن حجّيته بعد أن لم تكن حجّيته ذاتية.

دليل حجّية الاطمئنان

إنّ الدليل على حجّية الاطمئنان هو السيرة العقلائية، فإنّ العقلاء يعملون بالاطمئنان في أمورهم الحياتية ويرتّبون الأثر عليه.

إن قلت: وكيف نثبت معاصرة مثل هذه السيرة للمعصوم؟

قلت: بأحد الطرق الخمسة المتقدّمة في إثبات الركن الأوّل من ركني السيرة العقلائية.

إن قلت: وكيف نثبت سكوت المعصوم عنها وعدم ردعه؟

قلت: بما ذكرناه في البحث السابق في إثبات الركن الثاني من ركني السيرة العقلائية.

ولكن تبقى هنا مسألة مهمّة يجب الالتفات لها عند الاستدلال على حجّية الاطمئنان بالسيرة العقلائية، وهي: لابدّ من حصول القطع بكلا ركني السيرة العقلائية أي معاصرتها للمعصوم وسكوته عنها، بمعنى أنّه يجب حصول القطع بمعاصرة السيرة للمعصوم ولا يكفي الاطمئنان بمعاصرتها له؛ وذلك لأنّ كلامنا في حجّية الاطمئنان ولا يمكن الاستدلال على حجّية الاطمئنان بالاطمئنان لأنّه يؤدّي إلى الدور وهو محال عقلاً، وعليه فينبغي حصول القطع بالمعاصرة.

وكذلك الحال في الركن الثاني أي سكوت المعصوم الدالّ على الإمضاء، فلابدّ من حصول القطع به أيضاً ولا يكفي الاطمئنان بذلك لنفس السبب المتقدِّم.

تنبيه

ما ذكرناه في هذا البحث مبنيّ على مسلك المشهور القائل بأنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع فقط، ولذا احتجنا في الظنّ والاطمئنان بناءً على الدعوى الثانية إلى إقامة الدليل على التعبّد بهما.

وأمّا بناءً على مسلك السيّد الشهيدﷺ القائل بتنجّز مطلق الاحتمال فإنّ الظنّ سيكون منجّزاً فضلاً عن الاطمئنان، ومن ثمّ إذا كشفت وسائل الإحراز الوجداني عن الدليل الشرعي بنحو الاطمئنان أو الظنّ ـ بل حتّى بنحو الوهم والشكّ ـ فيجب ترتيب الأثر على ذلك الإحراز، وقد تقدّم ذلك في بحوث حجّية القطع من هذه الحلقة، فراجع.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**في هذه الحالة**». أي: الحالة التي تكون القيمة الاحتمالية كبيرة ويقابلها في الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جدّاً.
- قولهﷺ: «**وفي الحالة السابقة**». أي: الحالة التي تكون القيمة الاحتمالية كبيرة ويقابلها في الطرف الآخر قيمة احتمالية معتدّ بها.
- قولهﷺ: «**على التعبّد به**». أي: بالظنّ، وهذا بناءً على مسلك المشهور القائل بمنجّزية القطع فقط.
- قولهﷺ: «**لم نكن بحاجة**». باعتبار أنّ هذه الدعوى تفترض كون الحجّية لازم ذاتيّ للاطمئنان كالقطع.
- قولهﷺ: «**إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان**»؛ لأنّه لا يستلزم أيّ محذور عقلي.
- قولهﷺ: «**كما تقدّم**». في بحث حجّية القطع .
- قولهﷺ: «**بهذين الركنين**». أي: السيرة العقلائية المعاصرة، والممضاة بدلالة السكوت.

٢ ـ وسائل الإثبات التعبّدي

وأهمُّ ما يُبحثُ عنه في علم الأصول كوسيلةٍ تعبُّديةٍ لإحراز صدورِ الدليل من الشارع، خبرُ الواحدِ، ويُرادُ به الخبرُ الذي لم يحصلْ منه القطعُ بثبوتِ مؤدّاه.

والكلامُ فيه في ثلاثِ مراحل:

إحداها: استعراضُ الأدلّةِ المدّعاةِ على حكم الشارع بحجّيته.

وثانيتُها: استعراضُ الأدلّة المدّعى كونُها معارضةً لذلك.

والمرحلةُ الثالثةُ: تحديدُ دائرةِ الحجّيةِ وشروطِها بعدَ فرضِ ثبوتِها، وسنبحثُ هذهِ المراحل تباعاً.

أدلة حجية خبر الواحد

وقد استُدِلَّ على الحجّية بالكتاب والسنّة.

أمّا الكتابُ الكريمُ فبآيات، منها آيةُ النبأ، وهي قولُه تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَـٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَـٰدِمِينَ﴾.

وتقريبُ الاستدلال: أنّ الجملةَ في الآية الكريمة شرطيةٌ، والحكمُ فيها هو «الأمرُ بالتبيّن»، وموضوعُ الحكم: «النبأُ»، وشرطُه

«مجيءُ الفاسقِ به»، فتدلُّ بالمفهوم على انتفاءِ وجوبِ التبيّن عن النبأ إذا انتفى الشرطُ ولم يجئ به الفاسقُ، وهذا يعني أنّه لا يجبُ التبيّنُ في حالة مجيءِ العادلِ بالنبأِ، وليس ذلك إلا لحجّيتِه.

وقد نوقشَ في الاستدلال المذكور بوجهين:

الأولُ: أنّ مجيءَ الفاسق بالنبأِ شرطٌ محقّقٌ للموضوع؛ لأنّه هو الذي يحقّق النبأَ، وليس للجملة الشرطيةِ مفهومٌ إذا كان الشرطُ مسوقاً لتحقّق الموضوع، كما تقدّمَ في بحث مفهوم الشرط.

وحاولَ صاحبُ الكفاية أن يدفعَ هذه المناقشةَ بدعوى أنّها إنّما تتمُّ على الافتراضِ المتقدّمِ في تعيين الموضوع والشرط، وأمّا إذا قيل بأنّ الموضوعَ هو الجائي بالنبأِ، والشرطَ هو الفسقُ، كانت الآيةُ في قوّةِ قولِنا: «إذا كان الجائي بالنبأِ فاسقاً، فتبيّنوا». ومن الواضح حينئذٍ أنّ الشرطَ هنا ليس محقّقاً للموضوع، فيتمّ المفهومُ.

ولكن مجردُ إمكانِ هذه الفرضيةِ لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبتْ كونُها هي المستظهرةَ عرفاً من الآية الكريمة.

الثاني: أنّ الحكمَ بوجوب التبيّن معلّلٌ في الآية الكريمة بالتحرّز من الإصابة بجهالةٍ، والعلّةُ مشتركةٌ بين أخبار الآحاد لأنّ عدمَ العلم ثابتٌ فيها جميعاً، فتكونُ بمثابة القرينةِ المتّصلةِ على إلغاءِ المفهوم.

وأُجيبَ عن ذلك:

تارة: بأنّ الجهالةَ ليستْ مجرّدَ عدمِ العلم، بل تستبطنُ السفاهةَ. وليس في العمل بخبرِ العادلِ سفاهةٌ لأنّ سيرةَ العقلاءِ عليه.

وأخرى: بأنّ المفهومَ أخصُّ من عموم التعليل؛ لأنّه يقتضي حجّيةَ خبرِ العادل، بينما التعليلُ يدلُّ على عدم حجّيةِ كلِّ ما هو غيرُ علميٍّ، ويشملُ بإطلاقِه خبرَ العادلِ، فليكنِ المفهومُ مقيِّداً لعموم التعليل.

وثالثةً: بأنّ المفهومَ مفادُه أنّ خبرَ العادل لا حاجةَ إلى التبيّن بشأنه لأنّه بيّنٌ واضحٌ، وهذا يعني افتراضَه بمثابةِ الدليل القطعيِّ، والأمرَ بالتعامل معه على أساس أنّه بيّنٌ ومعلوم، وبهذا يخرجُ عن موضوع عمومِ التعليل، لأنّ العمومَ في التعليل موضوعُه عدمُ العلم. فإذا كان خبرُ العادلِ واضحاً بيّناً بحكم الشارع، فهو علمٌ ولا يشملُه التعليلُ.

الشرح

بعد تماميّة البحث في وسائل الإحراز الوجداني نشرع الآن في وسائل الإحراز التعبّدي التي تحرز صدور الدليل، وأهمّ وسيلة تطرح في هذا المجال هي خبر الواحد، وهو ما سنتناوله بالبحث والتحليل.

خبر الواحد

ونقصد به الخبر الذي لا يحصل منه القطع بمؤدّاه وإنّما يحصل منه الظنّ، والمدّعى في هذا البحث أنّ الشارع تعبّدنا بجعله وسيلة لإحراز الدليل وصدوره منه.

والكلام فيه يقع في ثلاث مراحل:

الأولى: في استعراض الأدلّة التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد.

الثانية: في استعراض الأدلّة التي ادّعي معارضتها لحجّية خبر الواحد.

الثالثة: في تحديد دائرة حجّية الخبر وشروطها.

بتعبير آخر: إنّنا نبحث في المرحلة الأولى عن وجود المقتضي لحجّية خبر الواحد، ونبحث في المرحلة الثانية عن وجود المانع عن الالتزام بحجّية الخبر وعدم وجوده، وبعد فرض تماميّة المقتضي لحجّيته وعدم وجود المانع نبحث في المرحلة الثالثة عن تحديد دائرة الحجّية، أهو حجّة مطلقاً، أم إنّ الحجّة هو خبر العادل فقط دون الفاسق، أم ماذا؟ هذه المراحل الثلاث هي ما سنبحثها تباعاً إن شاء الله تعالى.

أدلّة الحجّية

استدل الأصوليّون على حجّية الخبر بالأدلّة الأربعة: الكتاب والسنّة والعقل والإجماع، وقد استعرضها السيّد الشهيدﷺ في بحثه الأصولي[١]، إلّا أنّه في الحلقة الثالثة[٢] لم يذكر الإجماع واستدلّ على حجّية خبر الواحد بالكتاب والسنّة والعقل، واكتفى في هذه الحلقة بذكر دليلين هما: الكتاب والسنّة.

دلالة الكتاب على حجّية الخبر

استدلّ على حجّية الخبر من الكتاب الكريم بآيات:

منها: آية النبأ.

ومنها: آية النفر.

ومنها: آية الكتمان.

ومنها: آية السؤال.

الاستدلال بآية النبأ

وهي قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ﴾[٣].

إنّ محلّ الاستدلال بالآية هو ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ بتقريب حاصله: أنّ هذه الجملة جملة شرطية تحتوي على حكم وموضوع وشرط، فالحكم هو وجوب التبيّن، والموضوع هو النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق

---

(١) انظر: **بحوث في علم الأصول ـ** القسم الأوّل: ج٤، ص٣٤٤.

(٢) **دروس في علم الأصول**: الحلقة الثالثة: ص٢٣٣.

(٣) الحجرات: ٦.

به؛ فيكون معنى الآية: إنّ النبأ إذا جاء به الفاسق فيجب التبيّن. هذا بحسب منطوق الآية، وأمّا بمفهومها فإنّها تدلّ على أنّ النبأ لو لم يأت به الفاسق وجاء به العادل فلا يجب التبيّن. ووجه عدم وجوب التبيّن عند مجيء العادل بالخبر هو حجّية خبره، وبذلك يثبت المطلوب.

إن قلت: إنّ غاية ما تدلّ عليه الآية الكريمة بمفهومها هو عدم وجوب التبيّن عند مجيء الفاسق بالنبأ، وهذا لا يعني مجيء العادل به؟

قلت: لا واسطة بين الفاسق والعادل، فالجائي بالنبأ إمّا أن يكون فاسقاً أو عادلاً، والآية حيث دلّت بمنطوقها على وجوب التبيّن عند مجيء الفاسق بالنبأ فإنّها تدلّ بمفهومها إذاً على عدم وجوب التبيّن عند مجيء غيره به وهو العادل.

ثمّ لا يخفى أنّ الاستدلال بالآية على حجّية الخبر يتوقّف على ضمّ مقدّمة خارجية وهي كون العادل أحسن حالاً من الفاسق وبدونها لا يتمّ الاستدلال إذ إنّ عدم وجوب التبيّن عند مجيء العادل بالنبأ يحتمل فيه أمران:

الأوّل: أنّه لا يجب فيه التبيّن لأجل حجّية خبره، وعلى هذا الاحتمال يثبت المطلوب.

الثاني: أنّه لا يجب فيه التبيّن لأجل سقوط خبره وطرحه من رأس، وهذا الاحتمال يفترض كون العادل أسوأ حالاً من الفاسق، وهو باطل جزماً، ولم يقل به أحد.

وصفوة القول في دلالة هذه الآية على حجّية خبر الواحد هو: إنّ مفهوم الشرط فيها يدلّ على انتفاء الحكم (وجوب التبيّن) عن الموضوع (النبأ) عند انتفاء الشرط (مجيء الفاسق بالنبأ)، فيثبت عدم وجوب التبيّن عند مجيء العادل بالنبأ، وليس ذلك إلّا لكونه حجّة.

مناقشة الاستدلال بآية النبأ

وقد نوقش في التقريب المذكور لدلالة الآية على حجّية خبر الواحد بمناقشتين، تعدّ الأولى منهما بمثابة دعوى عدم وجود المقتضي في الآية للاستدلال بها، والثانية بمثابة دعوى وجود المانع عن التمسّك بها كدليل على حجّية الخبر:

المناقشة الأولى

إنّ الشرط في الآية مسوق لتحقّق الموضوع، وقد تقدّم سابقاً[1] أنّ الجملة الشرطية إذا كانت مسوقة لتحقّق الموضوع، لا مفهوم لها.

وأمّا بيان كون الشرط في الآية محقّقاً للموضوع فهو: إنّ الموضوع بناءً على التقريب المتقدّم هو النبأ، والشرط هو مجيء الفاسق به، ومن المعلوم أنّ عدم مجيئه بالنبأ يعني عدم تحقّقه. بعبارة ثانية: إنّ الفاسق إذا لم يأت بالنبأ لا يبقى نبأٌ لكي ينتفي عنه وجوب التبيّن عند مجيء العادل به، وهذا من قبيل: «إذا رُزقت ولداً فاختنه» فإنّ عدم تحقّق الشرط فيه يساوق عدم تحقّق الموضوع، وانتفاء الحكم (الختان) بانتفاء موضوعه (الولد) أمر مسلّم وهو ليس بمفهوم؛ لأنّ المفهوم هو انتفاء طبيعيّ الحكم عن الموضوع عند انتفاء شرطه، وهو يستدعي كون الموضوع محفوظاً في حالتي وجود الشرط وعدمه.

وإذا لم يكن للشرطية في الآية مفهوم، فيسقط الاستدلال بها على حجّية خبر الواحد لأنّه يقوم على افتراض وجود مفهوم الشرط في الآية، ومن هنا حاول بعض الأصوليّين ـ لأجل دفع هذه المناقشة ـ أن يقرّب الاستدلال بها بنحو آخر.

---

(١) في بحث «مفهوم الشرط».

محاولة صاحب الكفاية لدفع المناقشة الأولى

حاول المحقّق الخراساني(رحمه الله)[١] دفع المناقشة المتقدّمة بذكر تقريب آخر للشرطية في الآية الكريمة غير التقريب السابق، حاصله: أن نفترض أنّ الموضوع في الآية هو الجائي بالنبأ وليس النبأ نفسه، والشرط هو الفسق، وعلى ذلك يكون الموضوع محفوظاً في حالة توفّر الشرط وعدمه؛ لأنّ الجائي بالنبأ قد يكون متّصفاً بالفسق وقد لا يكون كذلك، وفي حالة عدم الاتّصاف يبقى الموضوع موجوداً رغم عدم تحقّق الشرط.

ويكون منطوق الآية بناءً على هذا التقريب في قوّة قولنا: إنّ الجائي بالنبأ إذا كان فاسقاً فيجب التبيّن، وبمفهومها تدلّ على عدم وجوب التبيّن إذا كان الجائي بالنبأ غير فاسق، وبذلك يثبت المطلوب.

إلّا أنّ هذا التقريب لا يكفي لتصحيح الاستدلال بالآية الكريمة، فهو وإن كان يحقّق لنا المفهوم الذي يثبت حجّية الخبر، ولكن من يقول بأنّ ما ذكره صاحب الكفاية في تحديد الموضوع والشرط هو المستظهر عرفاً، وما لم يثبت كونه كذلك يبقى ما ذكره مجرّد احتمال في مقابل الاحتمال المذكور في التقريب المتقدّم.

المناقشة الثانية

إنّ هناك مانعاً عن الاستدلال بآية النبأ على حجّية الخبر، وهو التعليل الوارد في ذيل الآية، فإنّها قد علّلت وجوب التبيّن في خبر الفاسق بـ ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ أي: لئلّا تصيبوا قوماً بجهالة فتندموا على فعلكم هذا، حيث إنّ العمل بخبر الفاسق من غير تبيّن يمكن أن يوقع الإنسان في

---

(١) كفاية الأصول: ص ٢٩٦.

مخالفة الواقع باعتبار أنّه ليس بعلم، ومن الملاحظ أنّ هذا التعليل لا يختصّ بخبر الفاسق وإنّما يشمل خبر العادل أيضاً لأنّه الآخر أمارة ظنّية وليس بعلم، وإلّا لوجب متابعته والأخذ بخبره من دون حاجة إلى دليل؛ لأنّ حجّية العلم ذاتية.

واتّضح من خلال ما قدّمناه أنّ هذه المناقشة تقوم على أساس تفسير الجهالة في الآية بعدم العلم، ويعدّ هذا التعليل بعد هذا بمثابة القرينة الداخلية المانعة عن الأخذ بمفهوم الآية، فإنّ المفهوم ـ بناءً على تقريب صاحب الكفاية ـ وإن كان يدلّ على حجّية خبر العادل إلّا أنّ عموم التعليل الوارد في ذيل الآية يفترض أنّ خبر العادل هو الآخر كخبر الفاسق لاشتراكهما في العلّة المانعة.

ولأجل توضيح فكرة عموم التعليل نطرح المثال الآتي: لو قال الشارع: «إذا كان المائع خمراً فيحرم شربه» فإنّ مفهومه أنّ المائع لو لم يكن خمراً فلا يحرم شربه حتّى لو كان فقاعاً، وأمّا لو قال: «إذا كان المائع خمراً فيحرم شربه لأنّه مسكر» فإنّ التعليل الوارد يمنع عن الأخذ بالمفهوم الدالّ على جواز شرب الفقاع لولا التعليل المذكور، ومن ثمّ يكون شربه حراماً لأنّه مسكر أيضاً. وهذا هو معنى قول الأصوليّين بأنّ العلّة المذكورة في الدليل تعمّم الحكم لكلّ مصداق توجد فيه تلك العلّة.

ووجه ذلك بكلمة واحدة: أنّنا لو فرضنا وجود تلك العلّة في مصداق آخر غير المصداق الوارد في الدليل وقلنا بعدم ثبوت الحكم فيه، فإنّ هذا يعني أنّها ليست بعلّة وإلّا لترتّب المعلول عليها متى ما وجدت وفي أيّ مصداق فرضت؛ لعدم جواز الانفكاك بين العلّة والمعلول.

إن قلت: إذا كان الأمر كذلك من اشتراك خبر العادل والفاسق في التعليل، فلِمَ قيّدت الآية وجوب التبيّن بخبر الفاسق؟

قلت: قد ذكر الأصوليّون أجوبة متعدّدة لذلك، منها أنّ ذكر الفاسق فيها إنّما هو لأجل الإشارة إلى مورد الواقعة التي كانت سبباً لنزول الآية وهو إخبار الوليد[1] فإنّها نكتة تستدعي الذكر.

وإذا صحّت هذه المناقشة فإنّها تصلح أن تكون مانعاً عن التمسّك بمفهوم الآية للاستدلال بها على حجّية خبر الواحد، ومن هنا انبرى الأصوليّون للجواب عنها.

أجوبة المناقشة الثانية

حاول الأصوليّون دفع هذه المناقشة بأجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل: وهو لصاحب الكفاية رحمه الله[2]، حيث أجاب بأنّ المناقشة الثانية كانت قائمة على تفسير الجهالة الواردة في التعليل بعدم العلم مع أنّها ليست كذلك، فإنّها لا تعني مجرّد عدم العلم وإنّما تستبطن السفاهة وعدم العمل على طبق الموازين العقلائية، ومن الواضح أنّ العمل بخبر العادل ليس عملاً سفهياً؛ لقيام السيرة العقلائية على العمل به، ومن ثمّ لا يشمله التعليل المذكور في ذيل الآية، بخلاف خبر الفاسق فإنّه لمّا كان الأخذ به عملاً سفهياً فهو داخل تحت التعليل.

بعبارة أخرى: إنّ الأخذ بمؤدّى خبر العادل ـ الذي هو مقتضى مفهوم

---

(١) فقد ذكر المفسِّرون أنّ قوله تعالى: ﴿**إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ**...﴾ نزل في الوليد بن عقبة بن أبي معيط لمّا بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله في صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقّونه فرحاً به، وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظنّ أنّهم همّوا بقتله، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال: إنّهم منعوا صدقاتهم، فغضب النبيّ صلى الله عليه وآله وهمّ أن يغزوهم؛ فنزلت الآية. انظر **مجمع البيان**: ج٩، ص٢٢٠.

(٢) **كفاية الأصول**: ص ٢٩٧.

آية النبأ ـ خارج تخصّصاً عن التعليل بمعنى أنّه لا يشمله من البداية، فيكون مفهوم الآية ثابتاً ويدلّ على حجّية خبر العادل.

الجواب الثاني: لو سلّمنا بعموم التعليل في الآية وشموله لكلّ ما هو غير علميّ إلّا أنّا نقول بأنّ ذلك العموم مخصّص بالمفهوم، حيث إنّ نسبة مفهوم الآية إلى التعليل نسبة الخاصّ إلى العامّ، فإنّ التعليل ـ حسب هذا الفرض ـ عامّ يشمل خبر الفاسق والعادل والقياس والاستحسان وكلّ ما هو غير علميّ، فهي ليست بحجّة ما دامت لا تفيد علماً، ولكن المفهوم يثبت أنّ خبر العادل حجّة فيكون مخصّصاً لعموم التعليل.

ولا إشكال في تقدّم ظهور الخاصّ على العامّ بمقتضى قواعد الجمع العرفي التي سيأتي بحثها في باب التعارض إن شاء الله تعالى، وهذا من قبيل ما لو قال الشارع: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «ولا تكرم الفسّاق منهم»، فإنّ مقتضى الكلام الأوّل وجوب إكرام كلّ عالم عادلاً كان أو فاسقاً، ولكن مقتضى الكلام الثاني حرمة إكرام العالم الفاسق، فيقدّم ظهور الكلام الثاني على الأوّل لأنّه أخصّ منه، والمقام من هذا القبيل.

والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق: أنّ هذا يفترض شمول التعليل لخبر العادل ولكنّه خارج منه تخصيصاً، بينما الجواب السابق يفترض أنّ التعليل لا يشمل خبر العادل أساساً فهو خارج عنه تخصّصاً لا تخصيصاً. والمائز بينهما باختصار: أنّ الخروج التخصّصي هو خروج عن موضوع الحكم من البداية، بينما يكون الخروج التخصيصي خروجاً عن الحكم بعد كون الموضوع شاملاً له.

الجواب الثالث: للميرزا النائيني(قده)[1]، وقبل بيانه نوضّح مقدّمة لها

---

(١) **أجود التقريرات**: ج١، ص ٥٠٢.

مدخلية في فهم الجواب، وهي بيان معنى الحكومة بشكل مختصر وبما يساهم في استيضاح الجواب في المقام فنقول: قد يفرض في الأدلّة الشرعية أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع الدليل الآخر بنحو يكون الدليل الناظر موسّعاً لموضوع الدليل المنظور إليه أو مضيّقاً له.

أمّا مثال كون الدليل الناظر موسّعاً، فهو كما لو قال المولى: «**لا صلاة إلّا بطهور**» ثمّ قال: «**الطواف في البيت صلاة**» فإنّ الدليل الثاني قد نظر إلى موضوع الدليل الأوّل ـ أي الصلاة ـ ووسّعه. فبعد أن كان يشمل المصداق الواقعي للصلاة وهو الصلاة المتعارفة صار يشمل الآن الطواف الذي اعتبره الشارع مصداقاً تعبّدياً وتنزيليّاً للصلاة. وحيث إنّ المولى قد اشترط الطهارة في الصلاة بمقتضى الدليل الأوّل، فهي أيضاً مشترطة في الطواف بعد صيرورته مصداقاً تعبّدياً لها بمقتضى الدليل الثاني.

وأمّا مثال كون الدليل الناظر مضيّقاً لموضوع الدليل المنظور إليه، فهو كما لو قال المولى: «الرِّبا حرام» ثمّ قال: «**لا ربا بين الوالد وولده**»، فإنّ الربا بمقتضى الدليل الأوّل حرام مطلقاً سواء كان بين الأجنبيين أو بين الوالد وولده، ولكن الدليل الثاني قد ضيّق موضوع الدليل الأوّل وافترض أنّ الربا بين الوالد وولده ليس بحرام فأخرج منه مصداقاً كان يشمله.

ويسمّى الدليل الناظر إلى موضوع الدليل الآخر توسعة وتضييقاً بالدليل الحاكم، ويسمّى الآخر بالدليل المحكوم.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نشرع في بيان إجابة الشيخ النائيني﴿ قدس سره﴾ القائمة على أساس القول بأنّ مفهوم الآية حاكم على التعليل الوارد فيها، وذلك ببيان أنّ التعليل يفترض أنّ كلّ ما هو غير علميّ ليس بحجّة، وهو يشمل خبر العادل لأنّه أمارة ظنّية وليس بعلم، بينما مفهوم الآية يقول بأنّه لايجب

فيه التبيّن باعتباره بيّناً واضحاً وهو بمنزلة العلم، فيكون المفهوم ناظراً إلى موضوع التعليل ومضيّقاً له، فبعد أن كان شاملاً لكلّ ما هو غير علميّ لم يعد الآن شاملاً لخبر العادل لأنّه علم تعبّدي، فكأنّ المفهوم يفترض أنّ للعلم مصداقين: أحدهما المصداق الحقيقي وهو الانكشاف بدرجة ١٠٠٪، والآخر المصداق الجعلي التعبّدي الذي يكشف عن الواقع بدرجة أقلّ من ١٠٠٪، فيكون المفهوم مخرجاً له عن عموم التعليل، وهو إخراج بالحكومة لا بالتخصيص ولا بالتخصّص.

الخلاصة

اتّضح من خلال ما قدّمناه أنّ المناقشة الثانية على الاستدلال بآية النبأ غير تامّة، وأمّا المناقشة الأولى فهي وإن كانت واردة على الاستدلال بالآية على حجّية خبر الواحد على مستوى هذه الحلقة، إلّا أنّ السيّد الشهيدﷺ يجيب عنها في الحلقة الثالثة[1]، ولكن برغم ذلك ينتهي في تقريرات بحثه إلى عدم إمكان الاستناد إلى آية النبأ لإثبات حجّية خبر الواحد.

يقول ﷺ في خاتمة بحثه فيها: «وهكذا يظهر تماميّة الإشكال على الآية بثبوت المانع كما تمّ الإشكال عليها بعدم تماميّة المقتضي للمفهوم فيها»[2].

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**لم يحصل منه القطع**». بل لم يحصل منه الاطمئنان أيضاً بناءً على القول الأوّل الذي يفترض بأنّ حجّيته ذاتية كالقطع، وقد تقدّم ذلك في البحث السابق «درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني».

---

(١) **دروس في علم الأصول**، الحلقة الثالثة ـ القسم الأوّل: ص ٢٢٦.

(٢) **بحوث في علم الأصول**: ج ٤، ص ٣٦٠.

- قوله ﷺ: «**موضوع الحكم النبأ وشرطه**». أي: شرط الحكم.
- قوله ﷺ: «**تتمّ على الافتراض المتقدِّم**». بأن يكون موضوع الحكم هو النبأ وشرطه مجيء الفاسق به.
- قوله: «**والعلّة مشتركة بين أخبار الآحاد**». سواء كان المخبر عادلاً أم فاسقاً.
- قوله ﷺ: «**فتكون بمثابة**». أي: العلّة المشتركة.
- قوله ﷺ: «**وأُجيب عن ذلك تارةً بأنّ الجهالة**». وهو جواب صاحب الكفاية رحمه الله.
- قوله ﷺ: «**ليست مجرّد عدم العلم بل تستبطن السفاهة**». بمعنى أنّ الجهالة لا ترتبط بالجانب النظري وهو دعوى عدم العلم فقط، وإنّما هي جانب نظريّ مطعّم بجانب عمليّ ومستبطن له.
- قوله ﷺ: «**فليكن المفهوم مقيّداً لعموم التعليل**». المراد من العموم هنا هو الشمول الذي ينسجم مع الإطلاق أيضاً لا العموم الاصطلاحي، وإلّا لناسبه التعبير بكونه مخصّصاً لا مقيّداً.

ومنها: آيةُ النفر، وهي قولُه تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

وتقريبُ الاستدلال بها: أنّها تدلُّ على مطلوبيّةِ التحذُّرِ عندَ الإنذارِ بقرينةِ وقوعِ الحذرِ موقعَ الترجّي بدخول «لعلّ» عليه، وجعلِه غايةً للإنذار الواجب، ومقتضى الإطلاقِ كونُ التحذُّرِ واجباً عند الإنذار، ولو لم يحصلْ العلمُ من قولِ المنذِر، وهذا يكشفُ عن حجّيةِ إخبارِ المنذر.

والجوابُ على ذلك:

أوّلاً: أنّ وجوبَ التحذُّر عند الإنذار لا يكشفُ عن كونِ الحذرِ الواجبِ بملاكِ حجّيةِ خبر المُنذر، وذلك لأنّ الإنذارَ يفترضُ العقابَ مسبقاً، وكونَ الحكمِ منجّزاً بمنجّزٍ سابق، كالعلم الإجماليِّ أو الشكِّ قبل الفحص، ولا يصدُقُ عنوانُ الإنذار على الإخبار عن حكمٍ لا يستتبعُ عقاباً إلّا بسبب هذا الإخبار.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ خبرَ المُنذر بنفسِه كان مُنجّزاً، فهذا لا يساوقُ الحجّيةَ بمعناها الكاملِ؛ لما سبقَ من أنّ أيّ دليلٍ احتماليٍّ على التكليف فهو ينجّزُه بحكم العقل، فغايةُ ما تفيدُه الآيةُ الكريمةُ أنّها تنفي جعلَ أصالةِ البراءةِ شرعاً في مواردِ قيام الخبر على التكليف، ولا تثبتُ جعلَ الشارعِ الحجّيةَ للخبر.

نعم بناءً على مسلك «قبح العقابِ بلا بيانٍ» يكشفُ ما ذُكر عن الجعلِ الشرعيِّ، إذ لولا الجعلُ الشرعيُّ لجرتْ قاعدةُ قبح العقاب بلا بيان.

وثالثاً: أنّ الآيةَ الكريمةَ لو دلَّتْ على حجّية قولِ المُنذر شرعاً، فإنّما تدلُّ على حجّيتِه بما هو رأيٌ ونظر، لا بما هو إخبارٌ وشهادة، لأنّ الإنذارَ يعني مزجَ الإخبارِ بتشخيصِ المعنى واقتناصَ النتيجة.

الشرح

ما زال حديثنا في الأدلّة التي استدلّ بها على حجّية الخبر من الكتاب الكريم، وآية النفر هي مادّة بحثنا الآن.

الاستدلال بآية النفر

وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[1]. ومحلّ الاستدلال بهذه الآية الكريمة فقرتان:

الأولى: «لعلّهم يحذرون»، فإنّ «لعلّ» تفيد الترجّي والمطلوبية، وحيث إنّ التحذّر وقع مدخولاً لها فهذا يعني أنّه مطلوب.

الثانية: «ولينذروا»، فإنّ اللام هي لام الأمر، ومن المعلوم أنّها إذا دخلت على المضارع أفادت الوجوب، كما تقدّم في بحث الأوامر.

وبعد اتّضاح هاتين الفقرتين، نقرّب الاستدلال بالآية من خلال نقاط:

أوّلاً: إنّ الآية دلّت على مطلوبيّة التحذّر ـ بدليل دخول «لعل» عليه كما ذكرنا ـ وجعله غاية للإنذار، بمعنى أنّه يجب على المتفقّه في الدِّين إنذار قومه لأجل أن يتحذّروا.

ثانياً: إنّ غاية الواجب واجبة أيضاً[2]، وما دام الإنذار واجباً ـ بدليل

---

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) إنّ التسليم بهذه الكبرى إنّما هو على مستوى هذه الحلقة، وأمّا في الحلقة الثالثة فإنّ السيّد الشهيد سيناقشها.

دخول لام الأمر عليه ـ فإنّ غايته وهي التحذّر واجبة أيضاً.

ثالثاً: إنّ الشارع بمقتضى الآية فرضَ وجوب الإنذار على كلّ متفقّه، ولازم ذلك أنّه وجب على السامع قبول إنذاره، وإلّا فلا معنى لأن يحكم الشارع على المتفقّه بوجوب الإنذار ويقول للسامع: أنت مخيّر في الأخذ بكلامه؛ إذ يصير وجوب الإنذار لغواً وبلا فائدة.

بعبارة ثانية: إنّ وجوب الإنذار على كلّ متفقّه يستلزم وجوب القبول من قبل المنذَر ـ بالفتح ـ مطلقاً سواء حصل له العلم بكلام المنذِر ـ بالكسر ـ أم لم يحصل العلم بكلامه، حيث إنّ الآية مطلقة من هذه الجهة ولم تقيّد القبول بما لو حصل للسامع العلم بكلام المنذِر، ووجوب قبول إنذاره حتّى مع عدم حصول العلم يعني حجّية خبر الواحد، وهو المطلوب.

الاعتراضات على الاستدلال بآية النفر

أجيب عن الاستدلال بآية النفر على حجّية خبر الواحد بأجوبة ثلاثة:

الجواب الأوّل

إنّ كلامنا هو في حجّية قول المخبر لا المنذر، والآية فرضت حجّية الثاني لا الأوّل، فالاستدلال بها متوقّف على القول بعدم الفرق بين الإنذار والإخبار، وهو غير تامّ، فإنّ معنى الإنذار هو أنّ هناك أمراً قد تنجّز سابقاً في عهدة المنذَر ـ بالفتح ـ ويستتبع العقاب عند المخالفة، فيأتي المنذِر ـ بالكسر ـ ليذكّره بذلك العقاب، كما لو صعد أحدٌ المنبر وأنذر الناس من شيء وذكّرهم بالعقوبة المترتّبة عليه، فإنّه يجب على السامع التحذّر بمقتضى الآية، ولكن وجوب التحذّر من قبل السامع لا يكشف عن كونه بملاك حجّية خبر المنذِر، وإنّما يكشف عن تنجّز ذلك الشيء بمنجز سابق وهو الآن في مقام التذكير به.

إن قلت: كيف تنجّز ذلك الشيء قبل إنذار المنذر، فلابدّ أن نفترض أنّ المنذرين ذهبوا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله أو أحد المعصومين عليهم السلام وتعلّموا الحكم منه ثمّ رجعوا إلى قومهم وأنذروهم وبه تمّ تنجّز التكليف على المنذَر، وعليه فحجّية خبره ثابتة؟

قلت: إنّ المنجز للتكليف ليس هو إنذار المنذِر ليدلّ على حجّية خبره، وإنّما هو أحد أمرين:

- إمّا أن يكون المنجز هو العلم الإجمالي، فإنّ من كان بعيداً عن المدينة المنوّرة ـ مثلاً ـ لابدّ وأن يكون قد انتهى إلى سمعه وجود الإسلام ويعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرّمات في الدِّين، ومثل هذا العلم الإجمالي منجّز ما لم يأتِ ترخيص في بعض الأعمال.
- أو نفترض أنّ المنجّز هو الشكّ قبل الفحص، حيث إنّه سيأتي في محلّه من بحث الأصول العملية ـ إن شاء الله ـ أنّ أصالة البراءة لا تجري قبل الفحص، فلا يستطيع الشاكّ في أكل لحم الأرنب ـ مثلاً ـ أن يجري البراءة ويحكم بجواز الأكل ما لم يفحص في الأدلّة، وهكذا هو الحال في جميع الشبهات الحكمية.

فتلخّص ممّا سبق: أنّ ما هو محطّ نظر الآية خارج عن محلّ البحث؛ باعتبار أنّها ناظرة إلى الإنذار الذي يفترض العقاب مسبقاً وتنجّز التكليف بمنجّز سابق، وما هو محلّ البحث (تنجز التكليف بنفس الإخبار) لم تنظر له الآية لتدلّ على حجّيته، ومن ثمّ لا يمكن الاستدلال بها على حجّية الخبر.

الجواب الثاني

لو سلّمنا بأنّ الإنذار والإخبار بمعنى واحد، ولكن مع هذا لا يتمّ الاستدلال بالآية على حجّية خبر الواحد؛ وذلك باعتبار أنّ خبر المنذِر حتّى

لو كان منجّزاً بنفسه لا بمنجز سابق ولكن كيف نثبت أنّ تنجيزه كان من باب حجّية خبر المنذِر، فلعلّه كان من باب حجّية الاحتمال بحكم العقل كما هو مختار السيّد الشهيدﷺ بناءً على مسلك حقّ الطاعة، فإنّ الاحتمال ـ بل حتّى الشكّ ـ وفق هذا المسلك منجّز، وخبر المنذِر يمكنه أن يولّد احتمالاً لدى السامع فيتنجّز إخباره ويجب على المنذَر التحذّر لمنجزية الاحتمال لا لحجّية خبر المنذِر.

بعبارة أخرى: إنّ إخبار المنذِر في الآية أعمّ من الحجّية ولا يلازمها، فغاية ما يفيده قول المنذِر هو عدم إمكان جريان البراءة من قبل المنذَر بعد الإنذار، ولا يفيد كون التنجيز لأجل حجّية خبره.

نعم، بناءً على مسلك «قبح العقاب بلا بيان» لا يرد هذا الإشكال؛ لأنّه لايجب على السامع التحذّر ما لم يكن قول المنذر حجّة، ومجرّد الاحتمال الذي يولّده إخبار المنذر لا يكفي في تنجّز التكليف عليه ما لم يقطع بثبوته.

الجواب الثالث

إنّ المستفاد من الآية هو حجّية قول المجتهد لا خبر الواحد؛ باعتبار أنّها قالت: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ﴾ ولم تقل: «ليحفظوا الأحاديث ويخبروا بها»، فإنّ الآية تفرض على من يتفقّه ويتعلّم إنذار قومه، والإنذار عبارة عن مزج المنذِر بين إخباره وتشخيصه للمعنى واقتناصه النتيجة ممّا فقهه وتعلّمه ثمّ إنذار قومه بما استنبطه بنظره، وهذا يعني أنّ خبر المنذِر مبنيّ على النظر والحدس، مع أنّ كلامنا في حجّية الخبر إنّما هو في حجّيته بما هو إخبار وشهادة حسّية لا بما هو رأي وحدس.

وبعد تماميّة هذا الجواب يمكننا أن نعدّه وجهاً من الوجوه الدالّة على الأخذ برأي المجتهد والمسمّى بالتقليد، وبحثه موكول إلى محلّه.

ونتيجة البحث في آية النفر أنّها لا تصلح أن تكون دليلاً على حجّية خبر الواحد؛ وذلك لتوجّه الاعتراضات الثلاثة عليها.

أضواء على النص

- قوله‏قدس سره: «**وجعله غاية للإنذار**». أي: الحذر.
- قوله‏قدس سره: «**ومقتضى الإطلاق كون التحذّر**». بمعنى أنّ الآية أوجبت التحذّر مطلقاً سواء حصل للمنذَر العلم بقول المنذِر أم لم يحصل، وما يفيدنا في المقام هو الشقّ الثاني من الإطلاق.
- قوله‏قدس سره: «**إلّا بسبب هذا الإخبار**». ونحن بحثنا في الإخبار الذي يستتبع الحكم واستحقاق العقوبة على المخالفة بنفس هذا الإخبار، بينما يفترض الإنذار أنّ منشأ العقوبة ليس هو خبر المنذِر وإنّما المنجز السابق.
- قوله‏قدس سره: «**فهذا لا يساوق الحجّية بمعناها الكامل**». بمعنى أنّ تنجيزه لا يتحتّم أن يكون من باب حجّية خبر الواحد الذي هو محلّ الكلام، وإنّما قد يكون من باب منجّزية الاحتمال.
- قوله‏قدس سره: «**يكشف ما ذكر عن الجعل الشرعي**». أي: أنّ ما ذكر من إفادة الآية نفي جعل أصالة البراءة يثبت جعل الحجّية لخبر المنذر؛ إذ لولا جعله حجّة لجرت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث إنّ كلّ تكليف ـ بناءً على هذا المسلك ـ لم يقطع بثبوته تجري البراءة عنه، وبعد فرض دلالة الآية على عدم جعل البراءة عن إخبار المنذر فهذا يعني أنّه ثابت وحجّة.

ومنها: آيةُ الكتمان، وهي قولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾.

وتقريبُ الاستدلال بها: أنّها تدلُّ بالإطلاق على حرمة الكتمان، ولو في حالةِ عدمِ ترتُّبِ العلمِ على الإبداء، وهذا يكشفُ عن وجوب القبول في هذه الحالة، لأنّ تحريمَ الكتمان من دون إيجابِ القبول لغوٌ، ووجوبَ القبول مع عدمِ العلم يساوقُ حكمَ الشارع بالحجّية.

و الجوابُ على ذلك:

أوّلاً: إنّ الكتمانَ إنّما يصدُقُ في حالة الإخفاء مع توفّر مقتضياتِ الوضوح والعلم، فلا يشملُ الإطلاقُ المذكورُ عدمَ الإخبار في موردٍ لا تتوفّرُ فيه مقتضياتُ العلم.

وثانياً: إنّ تعميمَ حرمةِ الكتمان لعلّه بدافع الاحتياط من قِبل المولى؛ لعدم إمكان إعطاءِ قاعدةٍ للتمييز بين مواردِ ترتّب العلم على الإخبار وغيرِها، فإنّ الحاكمَ قد يوسّعُ موضوعَ حكمِه الواقعيِّ بدافع الاحتياط، وهذا غيرُ الأمرِ بالاحتياط.

الشرح

وصل بنا البحث إلى الآية الثالثة من الآيات التي استدلّ بها على حجّية خبر الواحد وهي آية الكتمان، فهل هي صالحة للدلالة عليه؟ هذا ما سنقف عليه في هذا البحث.

الاستدلال بآية الكتمان

وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بهذه الآية الكريمة هو: أنّها حرّمت كتمان البيّنات والهدى، ولازم ذلك أن يكون الإبداء ـ المقابل للكتمان ـ واجب، والإبداء والإخبار شيء واحد، فالآية لمّا كانت دالّة على وجوب الإبداء فهي دالّة إذاً على وجوب الإخبار. هذا من جهة.

ومن جهة ثانية: إنّ حرمة الكتمان في الآية حرمة مطلقة، بمعنى أنّ الإبداء والإخبار واجب سواء حصل منه العلم للسامع أم لا.

ومن جهة ثالثة: يجب على السامع القبول مطلقاً أيضاً، وإلّا لكان إطلاق وجوب الإبداء من الشارع لغواً، ولوجب عليه التقييد بلزوم الإخبار أو قبوله في حالة إفادته العلم فقط. فلأجل إخراج كلام المولى عن اللغوية نقول بوجوب قبول السامع للإخبار مطلقاً، وقبول الإخبار في حالة عدم حصول العلم منه يعني حكم الشارع بحجّية الخبر.

---

(١) البقرة: ١٥٩.

فالاستدلال بهذه الآية إذاً يتوقّف على:

١ ـ أن يكون الإبداء بمعنى الإخبار.

٢ ـ أنّ لازم حركة الكتمان ووجوب الإبداء مطلقاً هو وجوب القبول مطلقاً أيضاً.

وهاتان المقدّمتان تنتجان حجّية خبر الواحد بالبيان الذي أسلفناه.

اعتراضان على الاستدلال بآية الكتمان

وقد أجيب على الاستدلال بآية الكتمان بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه مبنيّ على افتراض كون الإخبار والإبداء بمعنى واحد، والحال أنّهما ليسا كذلك، فإنّ الإخبار أعمّ من إبداء الأمر المكتوم، فهو يصدق سواء كانت مقتضيات العلم والوضوح متوفّرة في مورد الإخبار أم لا، في حين إنّ الكتمان يعني الإخفاء وحجب الحقيقة عن الظهور مع توفّر مقتضيات العلم والبيان للناس لولا إخفاؤها، والقرينة عليه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ ﴾، فالآية تفرض على الذين يعلمون بالحقيقة أن يبدوا ما بيّنه الحقّ تعالى للناس، ويكونوا أُمناء في إيصاله إليهم، وفي حالة كتمانه فإنّهم يستحقّون لعنة الله واللاعنين.

وأوضح مصاديق هذه الحالة علماء اليهود والنصارى الذين كانوا يعلمون ببعثة النبيّ الكريم ﷺ وصدق دعوته، ولكنّهم كتموا تلك الحقيقة عن أتباعهم، وكذلك يمكن أن يكون بعض علماء المسلمين مصداقاً آخر، وهم الذين عرفوا الحقّ في ولاية أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين عليهم السلام ولم يظهروه للناس.

فاتّضح إلى هنا أنّ الكتمان يصدق على الإخفاء في حالة توفّر مقتضيات الوضوح والعلم والبيان، ولا يصدق على عدم الإخبار في مورد لا تتوفّر فيه متقضات الوضوح والعلم، ولا يكون مَن لا يخبر في مثل هذه الحالة كاتماً للحقّ، وحال خبر الواحد هو من هذا القبيل، ومن ثمّ لا يكون عدم الإخبار مصداقاً للكتمان الذي تدلّ الآية على حرمته.

الوجه الثاني: أنّ الاستدلال بالآية الكريمة قائم على افتراض وجود الملازمة بين وجوب إبداء الأمر المكتوم مطلقاً ـ المستفاد من إطلاق حرمة الكتمان ـ وبين وجوب القبول مطلقاً، ولكن بالإمكان إنكار هذه الملازمة من دون لزوم اللغوية، وذلك بأن يكون وجوب الإخبار وجوباً مطلقاً بمعنى أنّه يجب على المخبر الإخبار سواء ترتّب على إخباره العلم أم لا، ولكن لا يجب على السامع القبول مطلقاً، وإنّما يجب عليه القبول في حالة حصول العلم.

إن قلت: إذا كان الأمر كذلك، فلِمَ يجب عليه الإخبار مطلقاً، ولماذا لانقول بأنّه يجب عليه الإخبار في حالة ترتّب العلم على إخباره لا مطلقاً؟

قلت: لعلّ غرض الشارع هو وجوب القبول في حالة حصول العلم، ولكنّه أوجب الإخبار مطلقاً لأجل الاحتياط في تحصيل غرضه؛ إذ يصعب ـ بل لايمكن ـ إعطاء قاعدة كلّية يميّز المخبر من خلالها بين موارد ترتّب العلم على إخباره وبين الموارد التي لا يترتّب عليها ذلك. فلمّا وجد المولى أنّ المخبر قد يخطئ في بعض الأحيان في تشخيص المصداق ويتصوّر بأنّه لو أخبر فلا يحصل من كلامه علم للسامع ومن ثمّ لا يخبر ـ مع أنّ الأمر في الواقع خلافه ـ فاحتاط له الشارع لأجل تحصيل غرضه بأن أوجب الإخبار مطلقاً وترك للسامع فرصة القبول في حالة حصول العلم من إخباره فقط.

وهذا وإن كان هو موضوع حكم الشارع الواقعي، ولكن من حقّ الشارع توسيع موضوع حكمه بدافع الاحتياط وعدم ضياع الغرض، علماً أنّ الاحتياط هنا هو الاحتياط في تحصيل الغرض لا الاحتياط المأمور به شرعاً في مسائل الدماء والفروج والأموال مثلاً.

فتحصّل إلى هنا عدم تماميّة الاستدلال بآية الكتمان على حجّية الخبر للوجهين المتقدِّمين.

أضواء على النصّ

- قوله‏ﷺ: «**على الإبداء**». الذي هو في قبال الكتمان.
- قوله‏ﷺ: «**لأنّ تحريم الكتمان من دون إيجاب القبول لغو**». لابدّ ـ لأجل رفع اللغوية ـ من افتراض وجود الإطلاق في كلٍّ من تحريم الكتمان وإيجاب القبول.
- قوله‏ﷺ: «**فلا يشمل الإطلاق المذكور**». في تحريم الكتمان.
- قوله‏ﷺ: «**قد يوسّع موضوع حكمه الواقعي**». وهو وجوب القبول في حالة حصول العلم من الإخبار.

ومنها آيةُ السؤال مِن أهلِ الذِّكر، وهي قولُه تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾.

وتقريبُ الاستدلال: أنّ الأمرَ بالسؤال يدلُّ بإطلاقه على وجوب قبولِ الجواب، ولو لم يُفِد العلمَ، لأنّه بدون ذلك يكونُ الأمرُ بالسؤال في حال عدمِ إفادةِ الجوابِ للعلمِ لغواً، وإذا وجبَ قبولُ الجواب ولو لم يُفد العلمَ ثبتتِ الحجّيةُ.

وقد اتضحَ الجوابُ مما سبقَ إضافةً إلى أنَّ الأمرَ بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولويِّ لكي يُستفادَ منه ذلك، لأنّه واردٌ في سياق الحديثِ مع المعاندين والمتشكّكين في النبوّة مِنَ الكفّار. ومنَ الواضح أنَّ هذا السياقَ لا يناسبُ جعلَ الحجّيةِ التعبّديةِ، وإنّما يناسبُ الإرشادَ إلى الطرق التي توجبُ زوالَ التشكّك، ودفعَ الشبهةِ بالحجَّةِ القاطعة، لأنَّ الطرفَ ليس ممّن يتعبّدُ بقراراتِ الشريعة.

ونلاحظُ أيضاً: أنَّ الأمرَ بالسؤال مفرّعٌ على قوله: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ﴾ والتفريعُ يمنعُ عن انعقادِ إطلاقٍ في متعلّقِ السؤالِ لكي يثبتَ الأمرُ بالسؤال في غير موردِ المفرّعِ عليه وأمثالِه. هذا على أنَّ موردَ الآيةِ لا حجّيةَ فيه لأخبار

الآحاد لأنّه يرتبطُ بأصول الدين.

وإذا قطعْنا النظرَ عن كلّ ذلك، فالاستدلالُ يتوقّفُ على حمل أهل الذِّكرِ على العلماءِ والرواةِ ـ لا أهلِ النبوّات السابقةِ ـ بحملِ الذِّكرِ على العلمِ لا على الرسالةِ الإلهية.

الشرح

البحث يقع في الآية الرابعة من الآيات التي استُدلّ بها على حجّية خبر الواحد وهي آية السؤال، والكلام فيها يشبه في بعضه الكلام في الآيتين السابقتين، وهو ما سنلاحظه في طيّات البحث الآتي.

الاستدلال بآية أهل الذكر

وهي قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها هو نفس ما ذكر في آيتي النفر والكتمان، فإنّها أوجبت السؤال بصيغة الأمر (فاسألوا) مطلقاً وفي كلّ المسائل سواء حصل للسائل العلم أم لم يحصل، وهذا يستلزم وجوب القبول مطلقاً أيضاً، وإلّا لكان على المولى أن يوجب على السائل السؤال في الموارد التي يحصل له العلم بالجواب دون غيرها، وإطلاق وجوب القبول حتّى في الموارد التي لا يحصل للسائل العلم فيها يعني حجّية الخبر.

الاعتراضات على الاستدلال بالآية

وقد أجيب على الاستدلال بهذه الآية بعدّة أجوبة:

الجواب الأوّل: ما تقدّم في الوجه الثاني في مناقشة الاستدلال بآية الكتمان، وملخّصه: أنّ الاستدلال مبنيّ على دعوى الملازمة بين وجوب

---

(١) النحل: ٤٣.

السؤال مطلقاً ووجوب القبول كذلك، وجوابه قد ظهر سابقاً من إنكار الملازمة، فلعلّ المولى أوجب السؤال مطلقاً وأوجب القبول في حالة حصول العلم من الجواب على السؤال، ووجه الإيجاب المطلق للسؤال هو احتياط الشارع في تحصيل الغرض وصعوبة إعطاء ضابطة كلّية بيد السائل يميّز من خلالها بين الموارد التي يحصل له العلم بالجواب من سؤاله وبين غيرها.

الجواب الثاني: أنّ تماميّة الاستدلال بالآية يتوقّف على أن يكون الأمر بالسؤال من الأوامر المولوية لا الإرشادية، والفرق بينهما: أنّ الأمر المولوي هو ما يترتّب على مخالفته استحقاق العقوبة كوجوب الصلاة والصوم، وأمّا الإرشادي فهو الأمر الذي لا يستحقّ مَن خالفه العقوبة كوجوب التسمية على الذبيحة؛ فإنّ من لم يسمِّ لم يرتكب حراماً وإنّما يترتّب عليه عدم جواز أكل لحم الذبيحة.

وبعد اتّضاح هذا نقول: إنّ الأمر بالسؤال ليس ظاهراً في الأمر المولوي لكي يُقال بأنّ وجوب السؤال مطلقاً يستلزم وجوب القبول مطلقاً، ووجوبه حتّى في حالة عدم حصول العلم بالجواب يدلّ على حجّية خبر الواحد، وإنّما هو ـ الأمر بالسؤال ـ إرشاد إلى الطرق التي توجب حصول العلم للإنسان عند إرادته الحصول على اعتقاد صحيح.

والقرينة عليه هو أنّ الأمر بالسؤال في الآية وارد في سياق الحديث مع المعاندين والمشكّكين في نبوّة الأنبياء من الكفّار، وهذا يناسب كونه أمراً إرشادياً لهم في أنّهم إذا أرادوا الحقيقة فعليهم الرجوع إلى أهل الذكر وسؤالهم، وإلّا فالمعاندين ليسوا بمؤمنين بالشريعة وملتزمين بها فكيف يتعبّدون بقراراتها ويوجب عليهم الشارع التعبّد بخبر الواحد؟!

فاتّضح أنّ الآية ـ بناءً على هذا الجواب ـ أجنبيّة عن المقام ولا ربط لها بحجّية خبر الواحد، وإنّما هي بصدد إرشاد المعاندين والمتشكّكين في النبوّة إلى الطرق التي توجب حصول العلم لديهم وتصحيح اعتقادهم.

الجواب الثالث: أنّ الاستدلال بالآية قائم على افتراض أنّ وجوب السؤال مطلق، ولكن الصحيح أنّه ليس كذلك، وذلك لوجود قرينة تدلّ على عدم إرادة الإطلاق في الآية وهي التفريع المذكور فيها، حيث إنّ السؤال متفرّع على قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡ﴾، فالمفرّع عليه أمر مرتبط بأصول الدِّين وأحكام النبوّة بشكل خاصّ، فيكون الأمر بالسؤال متفرّعاً على ذلك ولا يشمل الأحكام الفرعية التي نريد إثباتها عن طريق خبر الواحد، ومن الواضح أنّ خبر الواحد ـ وإن كان عادلاً ـ لا يكتفى به في إثبات المسائل المرتبطة بأصول الدِّين كما هو مقرّر في محلّه.

بعبارة ثانية: إنّ الآية أجنبيّة عن المقام، حيث إنّنا نريد إثبات حجّية الخبر في المسائل الفرعية كمسائل الصلاة والصوم وأمثالها، بينما تفترض الآية بقرينة التفريع أنّ السؤال كان عن أصول الدِّين، وعدم حجّية الخبر في مثل هذه المسائل أمر مسلّم عند الجميع.

الجواب الرابع: إذا ما قطعنا النظر عن الإشكالات الثلاثة المتقدّمة، فلا يمكننا الاستدلال بالآية أيضاً؛ وذلك لكون الاستدلال بها يتوقّف على تفسير «الذكر» في الآية بالعلم وأنّ المراد بـ «أهل الذكر» هم العلماء والرواة ليكون الأمر بالسؤال منهم دليلاً على حجّية إخبارهم، بدعوى أنّ إطلاق إيجاب السؤال من دون إيجاب القول لغو كما تقدّم في تقريب الاستدلال بها.

ولكن يبقى هذا (تفسير الذكر بالعلم) مجرّد احتمال في مقابل احتمال آخر ـ لعلّه الأقوى لمناسبة سياق الآية له ـ وهو أنّ المراد بالذكر في الآية هو الرسالة الإلهية وأنّ أهل الذكر هم أهل النبوّات والرسالات الإلهية السابقة، فيكون المعنى: أنّ على المعاندين والمشكّكين في نبوّة نبيّنا ﷺ أن يسألوا عنه أهل الرسالات السابقة ليتّضح لهم صدقه، فتكون الآية على هذا أجنبية عن حجّية خبر الواحد؛ لأنّها واردة في مقام المخاصمة والإحالة الطبيعيّة في كيفيّة الوصول إلى الحقّ.

وبهذا نختم الحديث في الاستدلال بالآيات الكريمة على حجّية الخبر، وقد ظهر عدم تماميّة الاستدلال بها كلّها، وبعد هذا ننتقل إلى إثبات الحجّية عن طريق السنّة.

أضواء على النص

- قوله‏: «**لأنّه بدون ذلك**». أي: بدون قبول الجواب مطلقاً ولو لم يفد العلم.
- قوله‏: «**وقد اتّضح الجواب ممّا سبق**». في الإجابة الثانية على الاستدلال بآية الكتمان.
- قوله‏: «**لكي يستفاد منه ذلك**». أي: قبول الجواب مطلقاً حتّى مع عدم حصول العلم للسائل، والذي يدلّ على حجّية خبر الواحد.
- قوله‏: «**لأنّ الطرف**». هم المعاندون والمشكّكون في النبوّة.
- قوله‏: «**وإذا قطعنا النظر عن كلّ ذلك**». أي: الإشكالات الثلاثة المتقدّمة.

وأمّا السنّةُ فلابدّ لكي يصحَّ الاستدلالُ بها في المقام أن تكونَ ثابتةً بوسيلةٍ من وسائل الإحرازِ الوجدانيِّ، ولا يكفي ثبوتُها بخبر الواحدِ؛ لئلّا يلزمَ الدورُ. وهنا وسيلتانِ للإحرازِ الوجدانيِّ:

إحداهُما: التواترُ في الرواياتِ الدالّةِ على حجّيةِ خبرِ الواحد.

والأخرى: السيرةُ.

أمّا الوسيلةُ الأولى فتقريبُ الاستدلال بها: أنَّ حجّيةَ خبر الواحدِ يمكنُ اقتناصُها من ألسنةِ رواياتٍ كثيرةٍ تشتركُ جميعاً في إفادةِ هذا المعنى وإن اختلفتْ مضامينُها، وبذلك يحصلُ التواترُ الإجماليُّ، ويثبتُ بالتواترِ حجّيةُ خبرِ الواحدِ الواجدِ من المزايا لما يجعلُه مشمولاً لمجموع تلك الرواياتِ المكوِّنةِ للتواترِ. فإذا اتّفقَ وجودُ خبرٍ من هذا القبيلِ يدلُّ على حجّيةِ خبرِ الواحدِ في دائرةٍ أوسعَ، أُخِذَ به.

وأمّا الوسيلةُ الثانيةُ فتقريبُ الاستدلالِ بها يشتملُ على الأمورِ التالية:

أوّلاً: إثباتِ السيرةِ، وكونِ المتشرِّعةِ والرّواةِ في عصر الأئمّةِ كانوا يعملونَ بأخبارِ الثقاتِ، ولو لم تُفدْهُم الاطمئنانَ الشخصيَّ. وفي هذا المجالِ يمكنُ استعمالُ الطريقِ الثالثِ من طرق إثباتِ السيرةِ المتقدّمةِ، وذلك لتوفُّرِ شروطِه، فإنّه لاشكَّ في وجود عددٍ كبيرٍ من هذه الرواياتِ بأيدي المتشرِّعةِ المعاصرينَ للأئمّةِ ودخولِ حكمِها في محلِّ ابتلائِهم على أوسع نطاق، فإمّا أن يكونوا قد

انعقدَتْ سيرتُهم على العمل بها من أجل تلقِّي ذلك من الشارع، أو جرياً على سجيّتهم، وإمّا أن يكونوا قد توقّفوا عن العمل بها.

و الأوّلُ هو المطلوبُ؛ إذ تثبتُ بذلك السيرةُ الممتدّةُ في تطبيقها إلى المجال الشرعيّ.

وأمّا الثاني فليس من المحتمل أن يؤدّيَ توقُّفُهم إلى طرح تلك الرواياتِ جميعاً بدون استعلامِ الحكم الشرعيِّ تجاهَها، لأنَّ ارتكازَ الاعتمادِ على أخبار الثقاتِ، وكونَ طرحِ خبرِ الثقةِ على خلاف السجيةِ العقلائيةِ، يحولُ عادةً دونَ التوافقِ على الطرح بلا استعلامٍ، والاستعلامُ يجب أن يكونَ بحجمِ أهمّيةِ المسألة، وهذا يقتضي افتراضَ أسئلةٍ وأجوبةٍ كثيرةٍ. فلو لم يكنْ خبرُ الثقةِ حجّةً لكان هذا يعني تضافرَ النصوص بذلك في مقام الجواب على أسئلة الرّواة، ومع توفّرِ الدواعي على نقلِ ذلك لا بدَّ من وصولِ هذه النصوصِ إلينا، ولو في الجملة، بينما لم يصل إلينا شيءٌ من ذلك، بل وصلَ ما يعزّزُ الحجّيةَ، وهذا يعيّنُ: إمّا استقرارَ العملِ بأخبار الثقاتِ بدون استعلامٍ، وإمّا استقرارَه على ذلك بسببِ الاستعلامِ وصدورِ البياناتِ المثبتةِ للحجّية.

ثانياً: إنَّ السيرةَ الثابتةَ بالبيان السابقِ إذا كانت سيرةً لأصحاب الأئمّةِ بما هُم متشرّعةٌ، فهي تكشفُ عن الدليل الشرعيِّ بلا حاجةٍ إلى ضمِّ مقدّمةٍ، وإذا كانت سيرةً لهم بما هُم عقلاءُ، ضمَمْنا إليها

مقدّمةً أخرى وهي أنَّ الشارعَ لم يردَع عنها؛ إذ لو كان قد ردعَ بالدرجة الكافيةِ لأثّرَ هذا الردعُ من ناحيةٍ في هدم السيرةِ، ولوصلَ إلينا شيءٌ مِن نصوص الردع.

ثالثاً: إنّ الآياتِ الناهيةَ عن العمل بالظنِّ قد يُتوهّمُ أنّها تردعُ عن السيرةِ، لأنّ خبرَ الواحدِ أمارةٌ ظنّيةٌ فيشملُه إطلاقُ النهيِ عن العمل بالظنّ، ولكنّ الصحيحَ أنّها لا تصلحُ أن تكونَ رادعةً، وذلك لأنّنا أثبَتْنا بالفعل انعقادَ السيرةِ المعاصرةِ للأئمّةِ على العمل بأخبار الثقاتِ في الشرعيّات، وهذا يعني ـ بعدَ استبعادِ العصيان ـ إمّا وصولَ دليلٍ إليهم على الحجّية، أو غفلتَهم عنِ اقتضاءِ تلك النواهي للردع، أو عدمَ كونِها دالّةً على ذلك في الواقع، وعلى كلٍّ من هذه التقاديرِ لا يكونُ الردعُ تامّاً.

ومثلُ ذلك يقالُ في مقابل التمسُّكِ بأدلّةِ الأصولِ كدليل أصالةِ البراءةِ مثلاً لإثباتِ الردعِ بإطلاقِها لحالةِ قيامِ خبرِ الثقةِ على خلافِ الأصلِ المقرّرِ فيها.

رابعاً: إنّ عدمَ الردعِ يكشفُ عن الإمضاءِ، وهذا واضحٌ بعدَ إثباتِ امتدادِ السيرةِ إلى الشرعياتِ وجريانِها على إثباتِ الحكم الشرعيِّ بخبرِ الثقةِ، الأمرِ الذي يُعرّضُ الأغراضَ الشرعيةَ للتفويت، لو لم تكُن مَرْضيّةً، مضافاً إلى أنّ ظاهرَ الحال في أمثال المقام هو الإمضاءُ، كما تقدَّمَ.

الشرح

انتهينا سابقاً من بحث دلالة الكتاب الكريم على حجّية الخبر، وقد اتّضح عدم تماميّة الاستدلال بالآيات الأربع المتقدّمة، ولكن هذا لا يعني عدم وجود دليل يثبت حجّية خبر الواحد، وإنّما قد استُدلّ على حجّيته بالسنّة الشريفة.

دلالة السنّة على حجّية الخبر

استدلّ على حجّية خبر الواحد بالسنّة، وحتّى يتمّ الاستدلال بها لابدّ من إحراز ثبوتها وقيامها على حجّيته بغير خبر الواحد، إذ إنّ وسائل الإحراز ـ كما تقدّم ـ على نحوين:

الأوّل: وسائل الإحراز الوجداني.

الثاني: وسائل الإحراز التعبّدي.

ولا يمكننا إثبات السيرة ودلالتها على حجّية الخبر بوسائل الإحراز التعبّدي المتمثّلة في أبرزها وهو خبر الواحد؛ وذلك لأنّه يلزم منه الدور المحال، حيث إنّ الاستدلال به يؤدّي إلى توقّف خبر الواحد على خبر الواحد، وتوقّف الشيء على نفسه غير معقول. وبعد عدم إمكان ثبوت السنّة بخبر الواحد فلابدّ من ثبوتها بوسيلة من وسائل الإحراز الوجداني وهي ثلاث: التواتر والسيرة والإجماع، وما يمكن أن يستدلّ به على حجّية الخبر منها وسيلتان، هما: التواتر والسيرة.

الاستدلال بالتواتر على حجّية الخبر

وتقريب الاستدلال بالتواتر يتمّ عبر خطوات:

الخطوة الأولى: إنّ هناك روايات متعدّدة تشير إلى حجّية الخبر وقد أوصلها صاحب «جامع أحاديث الشيعة» السيّد البروجرديﷺ إلى ما يزيد على مئة وخمسين رواية، وهذا الكمّ الكبير من الروايات وإن كان بعضها غير تامّ السند والدلالة أو تامّ السند دون الدلالة أو بالعكس، ولكن يمكن أن يحصل من مجموعها تواتر إجماليّ؛ فإنّ التواتر على ثلاثة أقسام:

١ ـ لفظيّ، بأن تشترك الأخبار المكوّنة للتواتر في لفظ واحد.

٢ ـ معنويّ، بأن تشترك الأخبار المكوّنة له في معنى واحد.

٣ ـ إجماليّ، كما لو فتح أحدنا كتاب «البحار» فإنّه يقطع بأنّ إحدى الروايات الواردة فيه ـ لا أقل ـ صادرة من المعصوم قطعاً.

والمقام من قبيل الثالث، فإنّ من مجموع الروايات المئة والخمسين نقطع بأنّ أحدها صادر من المعصوم قطعاً.

الخطوة الثانية: إنّ التواتر في المقام لّما كان إجمالياً، فلابدّ إذاً من تعيين تلك الرواية التي قام عليها التواتر الإجمالي، ولا مناص من أن تكون هي الواجدة لكلّ الخصوصيّات المشار إليها في الروايات المكوّنة للتواتر، فلو فرضنا أنّ عدد الخصوصيّات والمزايا في تلك الأخبار كان عشرة فلابدّ من أن تكون تلك الرواية واجدة لها، من قبيل أن نفترضها في أعلى درجات الصحّة والضبط والأمانة وهو المعبّر عنه بالصحيح الأعلائي، وبعبارة موجزة: أن تجمع ما لا تتوافر عليه أي رواية أخرى من الروايات المئة والخمسين المكوّنة للتواتر.

الخطوة الثالثة: وبعد أن نتمكّن من وضع اليد على مثل هذه الرواية نقوم بمطالعة متنها وتحقيقه لمعرفة مدلولها وتحديده، فإن كانت تدلّ على حجّية خبر العدل أُخذ به، وإن كانت تدلّ على حجّية ما هو أوسع دائرة من ذلك كخبر الثقة أخذ بهذه الدائرة الأوسع، ويمكن أن تكون دليلاً على حجّية الخبر في هذه الدائرة من دون أن يلزم الدور؛ لأنّ المفروض أنّ تلك الرواية قد ثبتت بالتواتر القطعي، وبمدلولها حدّدنا دائرة الحجّية، ونكون بهذا قد استدللنا على حجّية الخبر بالدليل القطعي لا بخبر الواحد.

من الجدير ذكره أنّ الشهيد الصدر لم يعيّن مثل هذا الخبر على مستوى هذه الحلقة إلّا أنّه في بحثه الخارج أشار إليه تفصيلاً[1]، وهذا من ابتكاراته‌ﷺ، فإنّ الأصوليّين اكتفوا بالإشارة إلى الطريق الفنّي في تحديد منهج الاستدلال بالسنّة على حجّية الخبر، وهو ضرورة ثبوت السنّة بالتواتر القطعي، وقام صاحب الكفاية‌رحمه الله[2] بتعميق هذه الفكرة بذكر التواتر الإجمالي الذي يثبت به حجّية الخبر الواجد لأخصّ صفات الاعتبار والحاوي للمزايا والخصوصيّات، ولكنّه لم يصرف جهده ـ كغيره من الأصوليّين ـ لتعيين مثل هذا الخبر.

هذا ما يمكن أن يُقال في ثبوت السنّة بالتواتر، والاستدلال به على حجّية خبر الواحد ومنه ننتقل إلى الوسيلة الثانية أعني السيرة.

الاستدلال بالسيرة على حجّية الخبر

يرجع الاستدلال بالسيرة على حجّية الخبر في روحه إلى الاستدلال بالسنّة، باعتبار أنّ السيرة هي:

---

(١) وهي رواية السيد الحميري، انظر: **بحوث في علم الأصول**: ج٤، ص٣٩٠.

(٢) **كفاية الأصول**: ص٣٠٢.

ـ إمّا سيرة متشرّعة.

ـ أو سيرة عقلاء.

وكلتا السيرتين تكشفان عن موقف المعصوم ـ فعله أو قوله أو تقريره ـ إمّا مباشرة كما في سيرة المتشرّعة أو بضمّ إمضائه كما في سيرة العقلاء، وليست السنّة إلّا قول المعصوم وفعله وتقريره.

وكيف كان، فإنّ السيرة تعتبر الوسيلة الثانية التي يمكننا إثبات دلالة السنّة على حجّية الخبر بالدليل القطعي الوجداني.

وتقريب الاستدلال بها بقسميها ـ المتشرّعي والعقلائي ـ يتوقّف على الالتفات إلى النقاط التالية:

النقطة الأولى: في كيفيّة إثبات معاصرة السيرة على العمل بخبر الواحد للمعصوم، وفي هذا المجال يمكننا استعمال الطريق الثالث[1] من طرق إثبات معاصرة السيرة، وملخّصه: أن يكون لعدم قيام السيرة ـ التي يُراد إثبات معاصرتها ـ على شيء لازم يعلم بانتفائه وجداناً، فيثبت قيام السيرة على الملزوم.

وفي المقابل نقول: لاشكّ في أنّ هناك أخباراً كثيرة للثقات في زمن أصحاب الأئمّة عليهم السلام وحكمها واقع تحت ابتلائهم، فهم أمام أحد أمرين لا ثالث لهما:

١ ـ إمّا أنّهم قد عملوا بها من باب أنّهم عقلاء وجرياً وفق سيجيّتهم العقلائية، أو من باب أنّهم متشرّعة وتلقّوا جواز العمل بها من الشارع، وعلى هذا الاحتمال يثبت المطلوب وهو قيام السيرة ـ عقلائية كانت أو

---

(١) فقد تقدّم في بحث «الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي» أنّ هناك طرقاً خمسة لإثبات المعاصرة.

متشرّعية ـ على العمل بخبر الواحد، إلّا أنّنا بحاجة إلى ضمّ إمضاء الشارع وعدم ردعه فيما لو كانت عقلائية وهو ما سيأتي بيانه.

٢ ـ أو أنّهم توقّفوا فيها ولم يعملوا بها، ومعنى ذلك أنّهم أسقطوا كمّاً كبيراً من الروايات بدون استعلام حكمها من الشارع، ومثل هذا الاحتمال باطل جزماً؛ وذلك لأنّه يؤدّي إلى وقوع الهرج والمرج بين أصحاب الأئمّة عليهم السلام باعتبار أنّها داخلة تحت ابتلائهم، وكون العمل بخبر الواحد على وفق سجيّة العقلاء ويحتاج عدم اعتباره وإسقاطه إلى استعلام من الشارع قبل التوقّف فيه وعدم العمل به.

إن قلت: لعلّهم استعلموا من المعصوم عن حال تلك الأخبار وأجابهم بالنفي، ولكن الاستعلام وجوابه لم يصلا إلينا؟

قلت: لمّا كان العمل بأخبار الثقات ممّا تقبله سجيّة العقلاء وكون المسألة ذات أهمّية بالغة وواقعة تحت ابتلائهم كما ذكرنا، فإنّ ذلك يستدعي توافر الأسئلة من المتشرّعة والرواة لاستعلام حالها، وبطبيعة الحال أنّ كثرة الأسئلة يوجب كثرة الأجوبة الواردة من الأئمّة عليهم السلام، فإذا لم يكن خبر الثقة حجّة فهذا يعني صدور النصوص الشرعيّة النافية للحجّية، ولزِم ذلك وصولها إلينا أو شيء منها على أقلّ تقدير، والحال أنّ مثل تلك النصوص ليس فقط لم تصلنا بل وصل ما يساهم في تعزيز حجّية الخبر.

لايقال: إنّ النصوص النافية ربّما صدرت ولكن كانت هناك دواعٍ لإخفائها؟

لأنّه يقال: إنّ المسألة ليست من المسائل التي تتوفّر فيها دواعي الإخفاء؛ إذ هي ليست من قبيل ما يتعلّق بفضائل الأئمّة عليهم السلام ومناقبهم والأدلّة الدالّة على إمامتهم، التي حاولت الحكومات الجائرة وأتباعها

إخفاءه ظنّاً منهم أنّهم يستطيعون إطفاء نور الله، وفاتهم أنّ الله تعالى يأبى إلّا أن يتمّ نوره ولو كره الكافرون.

وبعد بطلان الاحتمال الثاني يتعيّن الاحتمال الأوّل، وبه يثبت عمل المتشرّعة بخبر الواحد إمّا جرياً على سجيتهم العقلائية وبدون استعلام حكمه من الشارع؛ فتكون السيرة عقلائية، أو من باب استعلام حكم العمل بأخبار الثقات منه فتكون السيرة متشرّعية.

النقطة الثانية: إنّ السيرة التي أثبتنا في النقطة السابقة قيامها على العمل بخبر الثقة لو كانت سيرة لأصحاب الأئمّة عليهم السلام بما هم متشرّعة، فإنّها تكشف بنفسها عن الدليل الشرعي بلا حاجة إلى ضمّ أيّ مقدّمة أخرى، وأمّا إذا كانت سيرة لهم بما هم عقلاء، فإنّها تحتاج إلى ضمّ مقدّمة ليتمّ كشفها عن الدليل الشرعي، والمقدّمة هي عدم ردع الشارع عنها.

ثمّ إنّ العمل بخبر الواحد لمّا كان على درجة من الأهمّية فينبغي أن يكون الردع عن السيرة ـ لو كان العمل بخبر الثقة غير مرضيّ شرعاً ـ بدرجة كافية ينسجم وطبيعة المسألة وحجمها ومدى تغلغل العمل بها وانتشاره بين الناس، وعليه فلا يكتفى بمثل نهي أو نهيين. والسبب في ذلك أنّ الردع يُراد له أن يمارس عملية هدم السيرة القائمة على العمل بخبر الثقة وزعزعتها لو كانت غير مقبولة شرعاً، هذا أوّلاً. وثانياً: لو صدر مثل هذا الردع لوصل إلينا شيء منه على أقلّ التقادير.

وكلا الأمرين مفقود في المقام، فإنّ السيرة ـ كما ذكرنا في النقطة الأولى ـ قائمة على العمل بخبر الثقة ولم تتزعزع، وكذلك لم تصلنا نصوص رادعة، بل نجد أنّ المتشرّعة قد اتّفقوا على العمل به، ولا يعقل أنّهم علموا بالردع وعصوه جميعاً وفيهم أمثال زرارة ومحمد بن مسلم؛ فهو بعيد بحساب

الاحتمال.

ومنه يظهر عدم ردع الشارع عن السيرة العقلائية القائمة على العمل بخبر الثقة.

النقطة الثالثة: ربما يُقال: إنّ الشارع قد صدر منه الردع عن العمل بخبر الواحد، وهو واصل إلينا، وبالتالي لايتمّ الاستدلال بالسيرة العقلائية، بدعوى: أنّ هناك آيات قرآنية تنهى عن العمل بالظنّ، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [2]، وحيث إنّ خبر الواحد أمارة ظنّية فهو مشمول للنهي الوارد في هذه الآيات، ويكون هذا النهي رادعاً عن العمل بالسيرة.

إن قلت: إنّنا إنّما نحتاج إلى إثبات عدم ردع المعصوم في خصوص سيرة العقلاء ولا نحتاج إليه في سيرة المتشرّعة، فهب أنّ سيرة العقلاء مبتلاة بالردع المذكور ولكن يكفينا تماميّة سيرة المتشرّعة للدلالة على حجّية خبر الواحد؟

قلت: إنّا وإن أثبتنا عمل المتشرّعة بخبر الثقة، ولكنّا لانستطيع الجزم بأنّ عملهم كان من باب كونهم متشرّعة، فلعلّهم عملوا به من باب كونهم عقلاء. وما لم يتمّ القطع بذلك يبقى إشكال الردع القرآني وارداً، ولابدّ من أن يجاب عنه، وبدونه لا يتمّ الاستدلال بالسيرة بشقّيها المتشرّعي والعقلائي.

وإجابة عن الردع القرآني المتوهّم نقول: إنّ المستشكل لابدّ أن يقبل منّا انعقاد سيرة المتشرّعة على العمل بخبر الواحد، وقد أثبتنا ذلك في النقطة

---

(١) يونس: ٣٦.

(٢) الإسراء: ٣٦.

الأولى، ويبقى علينا أن نوفّق بين ذلك وبين الآيات القرآنية التي يدّعي دلالتها على الردع، وهاهنا احتمالات أربعة:

١ ـ أن نفترض وصول الردع إلى المتشرّعة وقد فهموا منه ذلك، ولكنّهم بنوا على العصيان، وهذا الاحتمال وإن كان ممكن عقلاً ولكنّه بعيد بحساب الاحتمال وغير ممكن عقلائياً، خصوصاً إذا ما علمنا أنّ فيهم مَن هو على درجة عالية من الورع والتقوى ويمتنع في أمثاله عادةً البناءُ على عصيانه الردع.

٢ ـ أن نفترض وصول الردع إليهم ولكن في المقابل نفترض أيضاً وصول دليل على الحجّية، وهو احتمال ممكن باعتبار أنّ الردع الوارد في الآيات ـ لو سُلّم ـ مطلق يشمل جميع الظنون سواء كان خبراً أم قياساً أم استحساناً، فتكون الأدلّة الدالّة على حجّية الخبر مقيِّدة لإطلاق النهي الوارد في الآية.

٣ ـ أن نفترض وصول الردع إليهم ولكنّهم غفلوا جميعاً عن اقتضاء دلالة الآيات الناهية للردع، فعملوا بالخبر. وهذا الاحتمال وإن كان ممكناً أيضاً ولكنّه بعيد بحساب الاحتمال، فإنّ فيهم الكثير من الفقهاء وأهل اللغة والأكابر ولا يعقل أنّ هؤلاء كلّهم قد غفلوا عن اقتضاء دلالة الآيات للردع عن العمل بخبر الواحد.

٤ ـ أن نفترض أنّ الآيات ليست دالّة على الردع عن العمل بخبر الواحد في الواقع، وإنّما هي في مقام اشتراط العلم وعدم الاكتفاء بالظنّ في مسائل العقيدة وأصول الدِّين، ولا ربط لها بفروعه أو بخبر الواحد، فتكون أجنبية عن محلّ الاستدلال.

والنتيجة: أنّ دعوى رادعية الآيات عن العمل بخبر الواحد غير تامّة

على التقادير كافّة، فدلالة الآيات على الردع بعيدة بناءً على الاحتمال الأوّل والثالث، ومقيّدة بأدلّة حجّية الخبر بناءً على الاحتمال الثاني، وأجنبية عن المقام بناءً على الاحتمال الرابع، فتبقى السيرة بعد هذا قائمة على العمل بخبر الواحد وغير مردوع عنها؛ لأنّه لو ردع عنها لوصل، وحيث إنّه لم يصل فهو لم يردع إذاً.

ونفس هذه الاحتمالات تأتي لدفع إشكال آخر يُثار لتصوير الردع عن السيرة، مفاده: إنّ السيرة مردوع عنها بأدلّة الأصول العملية كدليل أصالة البراءة مثل قوله صلى الله عليه وآله: «**وُضع عن أمّتي تسع خصال: الخطأ والنسيان وما لا يعلمون...**»[١]، أو دليل أصالة الحلية مثل قول الإمام الصادق عليه السلام: «**كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام**»[٢]، فإنّ ما لا يعلمه المكلّف مرفوع عنه ولا يؤاخذ عليه بمقتضى الحديث الأوّل، وخبر الواحد ليس بعلم فمفاده مرفوع عن المكلّف ولا يجب الأخذ به، وكذلك الحال في الحديث الثاني، فلو أخبر زرارة ـ مثلاً ـ بأنّ الخمر حرام فلا يحصل منه العلم بحرمته، فيبقى تحت المغيّى ـ أي قوله عليه السلام: **كلّ شيء لك حلال** ـ لأنّ إخباره لا يحقّق الغاية التي أشار لها الحديث، أي قوله عليه السلام: «**حتّى تعلم**».

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ خبر الواحد لمّا كان أمارة ظنّية وليس بقطع وبيان، فيكون مؤدّاه مشمولاً لقاعدة «قبح العقاب بلا بيان». وعليه فلو أخبر الثقة بشيء ولم يرتّب المكلّف الأثر عليه فلا يعاقب؛ لأنّ إخباره ليس بياناً.

---

(١) **الكافي**: ج٢، ص٤٦٣، ح٢؛ **وسائل الشيعة**: ج١٥، ص٣٧٠، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب٥٦، ح٣.

(٢) **الكافي**: ج٥، ص٣١٣، ح٤٠؛ **وسائل الشيعة**: ج١٧، ص٨٩، أبواب ما يُكتسب به، ب٤، ح٤.

هذا ما يمكن أن يُقال في تصوير رادعية أدلّة الأصول العملية عن العمل بخبر الواحد. والجواب عن هذا الإشكال كالجواب عن سابقه؛ إذ بعد أن ثبت قيام السيرة على حجّية الخبر ـ كما أوضحنا ذلك في النقطة الأولى ـ لم يبق سوى التوفيق بين قيامها على العمل بالخبر وبين دعوى رادعية أدلّة الأصول، فتأتي عندئذ الاحتمالات الأربعة المتقدِّمة، وعلى جميعها لا يكون الردع تامّاً، كما تقدّم.

النقطة الرابعة: ثبت لدينا إلى هنا قيام السيرة غير المردوع عنها على حجّية الخبر، ولكن المطلوب وجوده في سيرة العقلاء بالإضافة إلى عدم الردع هو ثبوت الإمضاء، والسؤال: ما هو الطريق لإثباته؟

الجواب: إنّ عدم الردع بنفسه يمكن أن يكون كاشفاً عن الإمضاء على أحد أساسين:

الأوّل: الأساس العقلي، بتصوير أنّ عمل العقلاء بخبر الواحد في أمورهم الحياتية العامّة مستند إلى نكتة مركوزة في أذهانهم، ومن الطبيعي جدّاً سريانها إلى الشرعيات. فلو لم يكن العمل بالخبر في الشرعيات مرضياً عند المعصوم لردع عنه باعتباره الحافظ لأغراض الشريعة والأمين عليها، فعدم ردعه مع عدم قبوله لذلك السلوك يعدّ نقضاً لغرضه، وهو قبيح عقلاً ولا يصدر من المعصوم قطعاً، ومن ثمّ يكون عدم ردعه دليل على إمضائه.

الثاني: الأساس الاستظهاري، بتصوير أنّ ظاهر حال المعصوم ـ بوصفه المسؤول عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ فيها ـ عند سكوته وعدم ردعه عن سلوك يواجهه أنّه يرتضي ذلك السلوك، وإلّا لردع عنه، فيكون عدم ردعه أيضاً كاشفاً عن إمضائه.

بهذه النقاط الأربع يتّضح تقريب الاستدلال بالسيرة على حجّية الخبر، وبه نختم الحديث عن المرحلة الأولى من المراحل الثلاث في الكلام عن خبر الواحد، أعني: «أدلّة الحجّية» من الكتاب والسنّة، وقد ظهر تماميّة الاستدلال بالأخيرة فقط، وبعده ننتقل إلى الحديث في المرحلة الثانية أي أدلّة نفي الحجّية.

أضواء على النص

- قوله‌ﺗﺪﺱ: «**وبذلك يحصل التواتر الإجمالي**». لا اللفظي ولا المعنوي، لأنّه تقدّم في بحث التواتر أنّنا نحتاج في التواتر اللفظي والمعنوي إلى اشتراك الروايات المكوّنة للتواتر في المدلول المطابقي أو الالتزامي، والمفروض أنّ مضامين الروايات مختلفة في المقام، فالتواتر إجمالي إذاً باعتبار أنّا نقطع بصدق إحدى الروايات المئة والخمسين المكوّنة للتواتر.
- قوله‌ﺗﺪﺱ: «**أخذ به**». لأنّ هذا الخبر قطعيّ لثبوته بالتواتر، وإذا كان كذلك فمدلوله حجّة.
- قوله‌ﺗﺪﺱ: «**ولو لم تفدهم الاطمئنان الشخصي**». وإلّا فلو كانت تفيدهم الاطمئنان فإنّها حجّة عليهم، لا من باب حجّية الخبر وإنّما لحجّية الاطمئنان.
- قوله‌ﺗﺪﺱ: «**من هذه الروايات**». أي التي لا تفيد الاطمئنان الشخصي.
- قوله‌ﺗﺪﺱ: «**من أجل تلقّي ذلك من الشارع**». أي: عملوا بالروايات بما هم متشرّعة.
- قوله‌ﺗﺪﺱ: «**أو جرياً على سجيّتهم**». أي: عملوا بالروايات بما هم عقلاء.
- قوله‌ﺗﺪﺱ: «**يحول عادة.. بلا استعلام**». إذ لمّا كانت تلك الأخبار تلتقي مع الارتكاز العقلائي القائم على الاعتماد على خبر الثقة، فمن المحال عادةً

أن يقوم المتشرّعة بطرحها كلّها من غير استعلام عن حكمها من المعصوم.

- قولهﷺ: «**استقرار العمل بأخبار الثقات بلا استعلام**». باعتبار أنّ حجّية خبر الثقة كانت واضحة عندهم فلا يحتاجون إلى استعلام.
- قولهﷺ: «**بالدرجة الكافية**». بمعنى أنّ سلوك العقلاء بالعمل بخبر الواحد لو لم يكن مرضياً عند الشارع لتوجب عليه أن يردع عنه بدرجة كافية تنسجم وطبيعة استحكام الارتكاز العقلائي على العمل بالخبر.
- قولهﷺ: «**وعلى كلّ من هذه التقادير لا يكون الردع تامّاً**». لأنّه يصبح من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، بمعنى أنّه لا يوجد ردع أساساً بناءً على الاحتمال الأوّل والثالث والرابع، أو من قبيل السالبة بانتفاء المحمول بمعنى أنّه يوجد ردع ولكن يوجد أيضاً دليل على حجّية الخبر فيكون مقيّداً لإطلاق ما دلّ على الردع.
- قولهﷺ: «**ومثل ذلك**». أي: ما قلناه من الاحتمالات الأربعة لدفع احتمال رادعية الآيات عن السيرة يأتي في دفع احتمال رادعية أدلّة الأصول العملية عنها.
- قولهﷺ: «**لإثبات الردع بإطلاقها**». حيث إنّ أدلّة الأصول تقول: «رفع ما لا يعلمون»، فهي تدلّ على رفع ما لا يعلم مطلقاً سواء كان خبراً أم غيره من موارد عدم العلم.
- قولهﷺ: «**الأمر الذي يعرّض الأغراض الشريعة للتفويت لو لم..**». هذا هو الأساس العقلي لإثبات كاشفية عدم الردع عن الإمضاء.
- قولهﷺ: «**مضافاً إلى أنّ ظاهر الحال**». هذا هو الأساس الاستظهاري لإثبات كاشفية عدم الردع عن الإمضاء.

أدلّة نفي الحجّية

وقد استُدِلَّ على نفي الحجّيةِ بالكتاب والسنّة:

أمّا الكتابُ فبما وردَ فيه مِن النهي عن اتِّباعِ الظنِّ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾.

وقد يُجاب على ذلك: بأنّ النهيَ المذكورَ إنّما يدلُّ على نفي الحجّيةِ عن خبرِ الواحدِ بالإطلاق، وهذا الإطلاقُ يقيَّدُ بدليلِ حجّيةِ خبرِ الواحد، سواءٌ كان لفظيّاً أو سيرةً.

أمّا على الأوّل فواضحٌ، وأمّا على الثاني فلأنّ إطلاقَ الآياتِ لا يصلحُ أن يكونَ رادعاً عن السيرة كما تقدّم. وهذا يعني استقرارَ حجّيةِ السيرةِ فتكونُ مقيّدةً للإطلاق.

وأمّا السنّةُ ففيها ما دلّ على عدم جوازِ العمل بالخبر غيرِ العلميِّ، وفيها ما دلّ على عدم جوازِ العملِ بخبرٍ لا يكونُ عليه شاهدٌ مِن الكتاب الكريم.

أمّا الفريقُ الأوّلُ فيردُ عليه:

أوّلاً: أنّه من أخبار الآحادِ الضعيفةِ سنداً ولا دليلَ على حجّيته.

وثانياً: أنّه يشملُ نفسَه؛ لأنّه خبرٌ غيرُ علميٍّ بالنسبة إلينا، ولا نحتملُ الفرقَ بينَه وبينَ سائر الأخبار غيرِ العلمية، وهذا يعني

امتناعَ حجّيةِ هذا الخبرِ، لأنّ حجّيته تؤدّي إلى نفي حجّيته والتعبّدِ بعدمِها.

وأمّا الفريقُ الثاني فيردُ عليه: أنّه لو تمّ في نفسه لكان مطلقاً شاملاً للأخبار الواردةِ في أصول الدين، والأخبارِ الواردةِ في الأحكام، فيُعتبرُ ما دلّ على الحجّية في القسم الثاني بالخصوص صالحاً لتقييدِ إطلاقِ تلكَ الروايات.

الشرح

يقع الكلام في المرحلة الثانية من بحث خبر الواحد، وهي استعراض الأدلّة التي ادّعي دلالتها على عدم حجّية الخبر.

أدلّة نفي حجّية الخبر

لقد استدلّ على عدم حجّية خبر الواحد بالكتاب والسنّة، وقد أشرنا في البحث السابق وتحديداً في النقطة الثالثة من تقريب الاستدلال بالسيرة إلى ما يرتبط بدعوى دلالة الآيات على عدم حجّية الخبر وأجبنا عنه، ونعيد هنا ما يرتبط بالمقام موجزاً.

دلالة الكتاب على عدم حجّية الخبر

استدل على عدم حجّية خبر الواحد من الكتاب الكريم بما ورد فيه من النهي عن اتباع الظنّ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّ خبر الواحد ظنّ وليس بعلم، فهو مشمول للنهي الوارد في الآية الكريمة.

والجواب عنه:

أوّلاً: إنّ الآية أجنبيّة عن المقام وليست ناظرة إلى الخبر؛ باعتبار أنّ معنى الاقتفاء هو الاتباع، والاتباعُ شيءٌ وقبولُ إخبار المخبر شيءٌ آخر، فكأنّ الآية تريد أن تمنع عن اقتفاء أثر كلّ مدّعٍ من دون علم ودراية، وإنّما

(١) الإسراء: ٣٦.

لابدّ من التثبّت وعدم الاكتفاء بالظنّ عند الاتّباع، وأين هذا من دلالتها على المنع عن قبول خبر الواحد، والسيّد الشهيدﷺ لم يشر إلى هذا الجواب هنا واكتفى بما سنذكره ثانياً.

ثانياً: لو سلّمنا دلالة الآية على عدم حجّية الخبر، لكنّها تدلّ عليه بالإطلاق حيث إنّها تمنع عن اتّباع الظنّ مطلقاً سواء كان خبراً أم قياساً وغيرهما، وهذا الإطلاق يقيّد بما دلّ على حجّية الخبر، وهو ـ كما تقدّم ـ على قسمين:

١ ـ الدليل اللفظي، فقد تقدّم في الوسيلة الأولى لإثبات السنّة أنّ بإمكاننا إثبات دلالتها على حجّية الخبر بالتواتر الإجمالي، وبه يثبت حجّية الخبر الواحد لأخصّ صفات الاعتبار، وبعد ثبوت تواتر مثل هذا الخبر يمكنه أن يكون مقيّداً لإطلاق الآية.

٢ ـ الدليل اللبّي، ونقصد به السيرة متشرّعية كانت أو عقلائية، فإنّ بإمكانها ـ بعد ثبوتها بالطريق الثالث كما ذكرنا ـ أن تقيّد إطلاق الآية أيضاً.

إن قلت: إنّ إطلاق الآية يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة؟

قلت: جوابه قد ظهر ممّا تقدّم، حيث قلنا إنّ الإطلاق لو كان صالحاً للردع لما انعقدت السيرة على خلافه، إلّا أن نلتزم بأنّ المتشرّعة والعقلاء كلّهم علموا بالردع وعصوا، أو نقول بأنّهم غفلوا عنه، وكلا الاحتمالين بعيد بحساب الاحتمال كما أسلفنا، فلم يبقَ إلّا أن نلتزم بأنّ الآية أجنبية عن المقام ولا تدلّ على الردع عن العمل بخبر الواحد أصلاً، أو نقول بتقييد إطلاقها بما دلّ على الحجّية لفظاً كان أو سيرة، وعلى كلا الفرضين يثبت المطلوب وهو عدم ثبوت الردع من الشارع عن العمل بالخبر.

دلالة السنّة على عدم الحجّية

وأمّا السنّة، فقد استُدِلّ بها على نفي الحجّية بطائفتين من الروايات:

الطائفة الأولى: ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر غير العلمي، كما في الحديث المرويّ في «بصائر الدرجات» عن أبي الحسن الثالث عليه السلام أنّه قال: «**ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا**»[1].

فإنّ مقتضى هذا الحديث أنّ ما لايعلم صدوره منهم عليهم السلام لايجب الالتزام به وإنّما يردّ علمه إليهم، وخبر الواحد من هذا القبيل لأنّه ليس بعلم.

الطائفة الثانية: ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد من الكتاب[2] والتي تسمّى بروايات العرض على الكتاب، من قبيل ما ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام: «**إذا جاءكم حديث عنّا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلّا فقفوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتّى يستبين لكم**»[3].

ويرد على الاستدلال بالطائفة الأولى:

أوّلاً: إنّها من الروايات الضعيفة سنداً، ومن ثمّ لا تصلح أن تكون دالّة على نفي حجّية الخبر.

وثانياً: إنّ هذه الروايات لا يعقل جعل الحجّية لها لتدلّ على عدم حجّية خبر الواحد؛ لأنّها خبر واحد وغير علميّ أيضاً، فهي تشمل نفسها

---

(١) **بصائر الدرجات**: ص٥٤٤، ح٢٦.

(٢) انظر: **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١٠٥، أبواب صفات القاضي، ب٩.

(٣) **الكافي**: ج٢٠، ص١٧٦، ح٤؛ **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١١٢، أبواب صفات القاضي، ب٩، ح١٨.

والالتزام بحجّيتها يعني عدم حجّيتها، بمعنى: أنّه يلزم من القول بحجّية هذا الخبر عدم حجّية نفسه؛ لأنّه يفترض أنّ خبر الواحد غير العلمي ليس بحجّة وهو نفسه مصداق لذلك، ولا نحتمل وجود فرق بينه وبين غيره من أخبار الآحاد غير العلمية، وعليه فلا تكون روايات هذه الطائفة حجّة لامتناع جعل الحجّية لها.

وأمّا الطائفة الثانية، فيرد على الاستدلال بها:

أوّلاً: أنّها أجنبية عن المقام؛ لأنّها واردة في أصول الدِّين، فإنّها تفترض أنّ الخبر الوارد في مسائل العقيدة لابدّ أن يكون عليه شاهد من الكتاب، وبخلافه لا يكون للخبر أي قيمة، وأمّا هل حال الخبر الوارد في الأحكام والفروع كذلك؟ فإنّ روايات هذه الطائفة ساكتة عنه.

ثانياً: لو سلّمنا تماميّتها سنداً ودلالة على اشتراط وجود شاهد من الكتاب على الخبر، فإنّها إنّما تشمل الأخبار الواردة في الأحكام بالإطلاق، بمعنى أنّ أخبار هذه الطائفة مطلقة تشمل الأخبار الواردة في الأصول والفروع، وإذا كان الأمر كذلك فيكون ما دلّ على حجّية الخبر في الأحكام ـ وقد تقدّم في المرحلة الأولى من البحث ـ مقيّداً لإطلاق أخبار هذه الطائفة، ويجعل اشتراط وجود الشاهد من الكتاب مختصّاً بالأخبار الواردة في أصول الدِّين دون فروعه.

وبهذا يظهر أنّ دعوى دلالة السنّة على نفي الحجّية غير تامّة، كما هو الحال في دعوى مانعية الكتاب، ومنه يتّضح صحّة القول بحجّية الخبر لتماميّة المقتضي الدالّ على حجّيته وعدم وجود المانع.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**وقد يجاب**». إشعار منهﷺ بعدم تماميّة هذا الجواب، كما سيأتي ذلك في الحلقة الثالثة[1].
- قولهﷺ: «**كما تقدّم**». في النقطة الثالثة من تقريب الاستدلال بالسيرة على حجّية الخبر.
- قولهﷺ: «**إنّه لو تمّ في نفسه**». باعتبار أنّنا قلنا بأنّ أخبار هذه الطائفة يمكن أن تكون ناظرة إلى أصول الدِّين.

(١) حيث يقول بعد ذكر الأجوبة المطروحة في البحث وردّها: «فالصحيح في الجواب أنّه يقال...»، انظر: **دروس في علم الأصول**: الحلقة الثالثة ـ القسم الأوّل: ص٢٤٤.

تحديد دائرة الحجّية

وبعدَ افتراضِ ثبوتِ الحجّيةِ يقعُ الكلامُ في تحديدِ دائرتِها، وتحديدُ الدائرةِ تارةً بلحاظِ صفاتِ الراوي، وأخرى بلحاظِ المرويِّ.

أمّا باللحاظِ الأوّلِ فصفوةُ القولِ في ذلك: أنّ مدركَ الحجّيةِ إذا كان مفهومَ آيةِ النبأ، فهو يقتضي حجّيةَ خبرِ العادلِ ولا يشملُ خبرَ الفاسقِ الثقةِ، وإذا كان المدركُ السنّةَ على أساسِ الروايات والسيرةِ، فلا شكَّ في أنَّ موضوعَها خبرُ الثقة، ولو لم يكنْ عادلاً من غير جهةِ الإخبار.

إلا أنَّ وثاقةَ الراوي: تارةً تؤخذُ مناطاً للحجّية على وجهِ الموضوعية، وأخرى تؤخذُ مناطاً لها على وجه الطريقية، وبما هي سببٌ للوثوق غالباً، بصدق الراوي وصحّةِ نقلِه، فإنْ استُظهرَ الأوّلُ لزمَ القولُ بحجّية خبرِ الثقة، ولو قامتْ أمارةٌ عكسيّةٌ مكافئةٌ لوثاقة الراوي في كشفِها، وإن استُظهرَ الثاني لزمَ سقوطُ خبر الثقةِ عن الحجّية في حالة قيامِ أمارةٍ من هذا القبيل.

وعليه يترتّبُ أنَّ إعراضَ القدماءِ مِن علمائِنا عن العملِ بخبرِ ثقةٍ، يوجبُ سقوطَه عن الحجّية ـ إذا لم يُحتملْ فيه كونُه قائماً على أساسٍ اجتهاديٍّ ـ لأنّه يكونُ أمارةً على وجود خللٍ في النقل.

وأمّا خبرُ غيرِ الثقةِ فإنْ لم تكنْ هناك أماراتٌ ظنّيةٌ على صدقه،

فلا إشكالَ في عدم حجّيتِه. وإن كانت هناك أماراتٌ كذلك، فإنْ أفادتْ الاطمئنانَ الشخصيَّ كان حجّةً لحجّية الاطمئنان، كما تقدّمَ، وإلّا ففي حجّية الخبر وجهان مبنيّان على أنّ وثاقةَ الراوي هل هي مأخوذةٌ مناطاً للحجّية على وجه الموضوعية، أو بما هي سببٌ للوثوق الغالبِ بالمضمون على نحوٍ يكونُ السببُ والمسبَّبُ كلاهما دخيلين في الحجّية، أو بما هي معرّفٌ صرفٌ للوثوق الغالب بالمضمون دون أنْ يكونَ لوثاقة الراوي دخلٌ بعنوانها.

فعلى الأوّل والثاني لا يكونُ الخبرُ المذكورُ حجّةً، وعلى الثالث يكونُ حجّةً. وعلى هذه التقادير تبتني إثباتاً ونفياً مسألةُ انجبار الخبرِ الضعيفِ بعمل المشهورِ من قدماءِ العلماء؛ فإنّ عملَ المشهور به يعتبرُ أمارةً على صحّة النقل، فقد يدخلُ في نطاق الكلامِ السابق.

وأمّا باللحاظ الثاني فيعتبرُ في الحجّية أمران:

أحدُهما: أن يكونَ الخبرُ حسّياً لا حدسيّاً، والآخر أنْ لا يكونَ مخالفاً لدليلٍ قطعيِّ الصدور من الشارع، كالكتاب الكريم.

أمّا الأوّلُ فلعدم شمول أدلّة الحجّية للأخبار الحدسية.

وأمّا الثاني فلما دلَّ من الروايات على عدم حجّيةِ الخبر المخالفِ للكتاب الكريم، فإنّه يقيّدُ أدلّةَ حجّيةِ الخبرِ بغير صورةِ المخالفةِ للكتاب الكريم، أو ما كان بمثابتِه من الأدلّةِ الشرعيةِ القطعيةِ صدوراً وسنداً.

الشرح

بعد أن أثبتنا في المرحلة الأولى تماميّة الأدلّة ـ بعضها وليس كلّها ـ الدالّة على حجّية الخبر، وتوصّلنا إلى عدم تماميّة الأدلّة التي ادّعي دلالتها على نفي الحجّية في المرحلة الثانية، يقع البحث الآن في المرحلة الثالثة وهي تحديد دائرة حجّية الخبر.

والسؤال المطروح في هذا الصدد: هل جميع أقسام الخبر حجّة، أم الحجّة قسم خاصّ من الخبر؟ إذ من المعلوم أنّ للخبر حالات متعدّدة بعضها تكون بالنظر إلى صفات الراوي، فإنّه قد يكون عادلاً وقد يكون ثقة في النقل فقط وإن كان فاسقاً في غيره، وبعضها تكون بالنظر إلى المرويّ، فإنّ الخبر قد يكون حسّياً وقد يكون حدسياً، وغيرها من الحالات.

فالكلام إذاً يقع في تحديد دائرة الحجّية وفق هذين اللحاظين:

١ ـ تحديد دائرة الحجّية بلحاظ صفات الراوي.

٢ ـ تحديد دائرة الحجّية بلحاظ صفات المرويّ.

تحديد دائرة الحجّية بلحاظ الراوي

لاشكّ في أنّ القدر المتيقّن في حجّية الخبر بهذا اللحاظ هو خبر العادل، والمقصود به العدل الإمامي، إنّما الكلام في ضمّ خبر الثقة إليه في الحجّية وعدمه، ونقصد بالثقة: الإنسان الذي لا يكذب في نقله وإخباره، فهو عادل من هذه الجهة ـ والعدالة هنا عدالة إخبارية لا شرعية مطلقة ـ وإن كان فاسقاً في غير جهة الإخبار.

وكذلك يطلق الثقة على الراوي غير الإمامي إذا كان لا يكذب في نقله؛ لأنّ الاعتقاد بالإمامة شرط من شروط العدالة بالمعنى الأخصّ عندنا، ولكن مع هذا نقبل إخباره فيما لو توصّلنا إلى حجّية خبر الثقة الذي لا يتعمّد الكذب في نقله. ولعلّ هذا من اختصاص هذا المذهب الحقّ ولا تجد مثل ذلك في غيره، حيث نجد أنّ بعض علماء الجرح والتعديل من الجمهور يضعف شخصاً لا لشيء إلّا لتشيّعه، فينعته بالرفض ولا يأخذ بخبره رغم اعترافه بصدقه في النقل.

وكيف كان، فالسؤال المطروح في هذا البحث هو: هل حجّية الخبر مختصّة بخبر العادل فقط، أو تشمل خبر الثقة أيضاً؟

والجواب على هذا السؤال يرتبط بتحديد المدرك الدالّ على حجّية الخبر، فإن كان هو آية النبأ فسيكون الحجّة هو خبر العادل فقط؛ لأنّ «العادل» هو الذي يقع في قبال الفاسق، حيث إنّ الآية قد فرضت التبيّن عند مجيء خبر الفاسق، وبمفهومها دلّت على عدم وجوب التبيّن عند مجيء خبر غير الفاسق وهو العادل، وطبيعي أنّ المقصود من العدالة هنا هي العدالة الشرعية المطلقة والتي هي عبارة عن ملكة تمنع المتحلّي بها عن ارتكاب جميع المعاصي لا الكذب فقط، أو لا أقلّ عدم الإصرار عليها، وليس المقصود منها العدالة في النقل فقط أي العدالة الإخبارية؛ لأنّها لا تقابل الفسق المذكور في الآية، وليس الفاسق الثقة داخلاً تحت «العادل» الذي دلّت آية النبأ بمفهومها على قبول إخباره بلا تبيّن.

وإن كان المدرك على حجّية الخبر هو السنّة، فإنّ دائرة الحجّية ستكون أوسع وتشمل خبر الثقة أيضاً؛ وذلك باعتبار أنّ موضوع السيرة ـ التي قلنا أنّها الوسيلة الثانية لإثبات السنّة ـ هو خبر الثقة لا العدل فقط، فإنّ العقلاء والمتشرّعة يعملون بخبر الثقة وإن لم يكن عادلاً في غير إخباره.

وحيث إنّنا انتهينا سابقاً إلى أنّ دليل حجّية الخبر هو السنّة لا آية النبأ ولا غيرها من الآيات، فسيكون الخبر الحجّة هو خبر الثقة لا خصوص خبر العادل.

تساؤلان

بعد تحديد دائرة الحجّية بلحاظ الراوي ينبثق تساؤلان مهمّان يرتبطان بهذا البحث:

التساؤل الأوّل: إنّنا نجد في بعض الأحيان قيام أمارة مكافئة لوثاقة الراوي في الكشف ولكنّها معاكسة له، كما لو أخبر الثقة بشيء ووجدنا أنّ علماءنا المتقدِّمين لم يعملوا به، فإن عدم عملهم به يشكّل أمارة على عدم حجّية ذلك الخبر، وعلى وجود خلل في النقل، وإلّا لما ترك مشهور العلماء المتقدِّمين العمل به.

والسؤال: هل يبقى مثل ذلك الخبر على حجّيته، أم إنّ إعراض المشهور عن العمل به يسقطه عن الحجّية؟

التساؤل الثاني: في المقابل أيضاً تساؤل آخر، ولكنّه هذه المرّة في خبر غير الثقة ـ أي الضعيف ـ مفاده: لو قامت أمارة تدلّ على صدق خبر غير الثقة، كما لو عمل به مشهور العلماء المتقدِّمين ـ حيث إنّ عملهم به يعتبر أمارة تكشف عن صدقه وإلّا لما عملوا به ـ فهل تصيّر مثل تلك الأمارة خبر غير الثقة حجّة، أم لا؟

الجواب عن هذين التساؤلين يرتبط بتحقيق الحال في كيفيّة أخذ وثاقة الراوي في دليل حجّية الخبر، وهو ما سنقف عليه بالتفصيل مع ذكر الأقوال المطروحة في المسألة في البحث الآتي.

وثاقة الراوي بين الموضوعية والطريقية

قلنا إنّ الإجابة عن التساؤلين المطروحين يرتبط ببيان كيفيّة أخذ وثاقة الراوي في دليل الحجّية، وهاهنا احتمالان:

١ ـ أن تكون الوثاقة مأخوذة بنحو الموضوعيّة مناطاً للحجّية.

٢ ـ أن تكون الوثاقة مأخوذة بنحو الطريقيّة مناطاً للحجّية.

ومعنى أخذ شيء ما في الدليل بنحو الموضوعية هو أن يكون الحكم دائراً مداره نفياً وإثباتاً، كما لو قال الشارع: «الخمر حرام»، وقلنا إنّ عنوان الخمر مأخوذ في هذا الدليل بنحو الموضوعية، فبمجرّد صدق هذا العنوان على سائل ما تثبت الحرمة سواء كان قليلاً أم كثيراً، يؤدّي شربه إلى السكر أم لا، وفي المقابل تنتفي الحرمة عن السائل الذي لا يصدق عليه عنوان الخمرية.

بخلاف ما لو قال الشارع: «الخمر حرام لأنّه مسكر»، وقلنا إنّ عنوان الخمر مأخوذ بنحو الطريقية، بأنّ الشارع في هذه الحالة لم يحرم الخمر لذاته، وإنّما حرّمه بما أنّه طريق إلى الإسكار. فالمحرّم حقيقة هو عنوان الإسكار لا الخمر والخمر طريق إليه، ومن ثمّ لو فرض عدم تحقّق الإسكار في حالةٍ ما لا يكون شربه حراماً.

مثال آخر لتوضيح فكرة الموضوعية والطريقية في العنوان: لايخفى حرمة أكل لحم الخنزير في الشريعة، ولكن الشارع تارةً يأخذ عنوان الخنزير في الدليل على وجه الموضوعية، وأخرى على وجه الطريقيّة. فعلى الأوّل يحكم على كلّ حيوان يصدق عليه أنّه «خنزير» بحرمة الأكل حتّى لو فرض أنّ العلم الحديث استطاع أن ينفي الضرر عن أكل لحمه وأن يثبت له الكثير

من الفوائد؛ لأنّ المفروض أنّ الحرام هو أكل لحمه بعنوان «الخنزير» لا بعنوان «الخنزير الذي يترتّب على أكله الضرر».

وأمّا على الثاني، أي فرضنا أنّ حرمة أكل لحمه مترتّبة على وجود الضرر، فلو توصّل العلم الحديث إلى وجود أمصال تقضي على الضرر عند زرقه بها، فسيكون الأكل جائزاً؛ لأنّ حرمة أكله ـ حسب الفرض ـ كانت لأجل الضرر المترتّب على أكله، وهو منتفٍ في المقام.

بعد اتّضاح هذه الفكرة، نعود للإجابة على التساؤلين السابقين، فنقول:

أمّا بالنسبة إلى التساؤل الأوّل المتعلّق بقيام الأمارة العكسية ضدّ خبر الثقة، فجوابه: أنّنا إن استظهرنا أنّ وثاقة الراوي مأخوذة في دليل حجّية الخبر بنحو الموضوعية، فسيبقى خبر الثقة على حجّيته بالرغم من قيام الأمارة المضادّة له في الكشف؛ لأنّ دليل حجّية الخبر ـ على هذا الفرض ـ قد دلّ على حجّية خبر الثقة، وعنوان «الثقة» موجود في المقام، وبعد وجوده يحكم الشارع بحجّيته سواء قامت أمارة معاكسة أم لا؛ إذ المدارُ على عنوان الوثاقة وهي متحقّقة في هذا الإخبار.

وإن استظهرنا أنّ وثاقة الراوي مأخوذة في دليل حجّية الخبر بنحو الطريقية والكشف عن الواقع، فسيتأثر خبر الثقة ويضعف ويسقط عن الحجّية عند قيام الأمارة المعاكسة.

ومعنى أخذ الوثاقة بنحو الطريقية هو أنّ الشارع جعل الحجّية لخبر الثقة باعتبار كشفه عن الواقع غالباً، ففي كل «٧٠» أو «٨٠» مورداً من «١٠٠» مورد يكشف خبر الثقة عن الواقع، ولأجل ذلك جعل الشارع الحجّية له رغم علمه بأنّه يخطئ في «٢٠» أو «٣٠» مورداً من مجموع المئة،

بخلاف القياس ـ مثلاً ـ فإنّ الشارع لمّا رأى مقدار خطئه أكبر، حرّمه ولم يجعل له الحجّية.

وعلى أيّ حال، فإنّ الوثاقة لو كانت مأخوذة بنحو الطريقية، فإنّ خبر الثقة الذي قامت على خلافه أمارة عكسية يسقط عن الحجّية، لأنّ المفروض أنّ الشارع جعل الحجّية له لكشفه عن الواقع وبما أنّه طريق إليه، ومع قيام الأمارة المضادّة سوف تقلّ درجة كشفه، فلو فرضنا أنّ درجة كشفه عند عدم قيام الأمارة المضادّة «٧٠٪» فإنّها ستكون «٣٠٪» عند قيامها، وبالتالي لا يكون حجّة رغم كونه خبر ثقة.

وعلى ما ذكرناه تترتّب مسألة إعراض الأصحاب من المتقدّمين عن خبر الثقة، فهل إعراضهم يكسر حجّية الخبر؟

للأصوليّين في هذه المسألة قولان:

الأوّل: إنّ إعراضهم عن الخبر غير كاسر لحجّيته، وهو مبني على أنّ وثاقة الراوي مأخوذة مناطاً للحجّية على وجه الموضوعية، فإنّ الوثاقة لّما كانت موجودة في الخبر يكون حجّة حتّى وإن أعرض عنه مشهور القدماء.

الثاني: إنّ إعراضهم عن الخبر كاسر له ومسقط له عن الحجّية، وهو مبنيّ على أنّ الوثاقة مأخوذة في دليل حجّية الخبر على وجه الطريقية. وحيث إنّ عدم عملهم يعتبر أمارة على عدم صحّة الخبر وإلّا لما تركوا العمل به، فلا يكون حجّة؛ لضعف درجة كشفه عن الواقع.

ولكن مع الالتفات إلى أنّ الإعراض الكاسر لحجّية الخبر ينبغي أن لا يستند إلى أمر حدسيّ واجتهاديّ؛ لأنّه يكون عندئذ كاشفاً عن وجود خلل في النقل، وأمّا لو ذكر الأصحاب سبب إعراضهم فبإمكاننا التحقيق فيه، وقد نتوصّل إلى عدم وجاهة سبب الإعراض لأنّنا لسنا مقلّدين

للمتقدّمين، ومن ثمّ لا يكون ذلك كاشفاً عن وجود خلل في النقل يسقط الخبر عن الحجّية.

هذا كلّه بالنسبة إلى التساؤل الأوّل.

وأمّا بالنسبة إلى التساؤل الثاني المتعلّق بقيام أمارة ظنّية تكشف عن صدق خبر غير الثقة فنقول: لاشكّ في عدم حجّية الخبر الضعيف الذي لا تقوم أمارة ظنّية على صدقه، وأمّا إذا قامت أمارة على صدقه فإنّ فيه احتمالين:

١ ـ أن تفيد تلك الأمارة الاطمئنان الشخصي بحجّية الخبر الضعيف، فيكون حجّة لا لأجل حجّيته في نفسه وإنّما لأجل حجّية الاطمئنان.

٢ ـ أن لا تفيد الاطمئنان الشخصي، وفي حجّية الخبر الضعيف عندئذ وجهان ـ وجه بالحجّية والآخر بعدمها ـ مبنيّان على كيفيّة أخذ وثاقة الراوي في دليل حجّية الخبر أيضاً، كما تقدّم في التساؤل الأوّل.

إلّا أنّ الاحتمالات في كيفيّة أخذ الوثاقة هنا ثلاثة:

أوّلها: أن تكون الوثاقة مأخوذة على وجه الموضوعية مناطاً للحجّية، كما تقدّم.

ثانيها: أن تكون الوثاقة مأخوذة على وجه الموضوعية والطريقية معاً مناطاً للحجّية، فلا يكون أخذها بنحو الموضوعية فقط هو الملاك في جعل الحجّية لخبر الثقة، ولا يكون أخذها بنحو الطريقية فقط كذلك، وإنّما الملاك مركّب من جزأين: وثاقة الراوي الملحوظ بنحو الموضوعية، والوثوق بمضمون الخبر والكشف عن الواقع، والذي يعني أخذ الوثاقة بنحو الطريقيّة.

بعبارة أوضح: إنّ الملاك في جعل الحجّية لخبر الثقة هو أخذ الوثاقة بما

أنّها سبب للوثوق بمضمون الخبر والكشف عن الواقع غالباً، بنحو تكون الوثاقة ـ السبب ـ جزءاً للملاك، والكشف عن الواقع ـ المسبَّب ـ الجزء الآخر له، بخلاف الاحتمال الأوّل الذي تكون الوثاقة فيه تمام الملاك لجعل الحجّية لخبر الثقة، والاحتمال الثالث الذي يكون الكشف عن الواقع فيه تمام الملاك لجعل الحجّية له.

ثالثها: أن تكون الوثاقة مأخوذة مناطاً للحجّية على وجه الطريقية المحضة، فعلى الاحتمال الأوّل والثاني لا يكون الخبر الضعيف الذي قامت أمارة على صدقه حجّة:

أمّا على الأوّل فواضح؛ لعدم صدق عنوان «الثقة» في الخبر الضعيف، ومجرّد قيام أمارة ظنّية على صدقه لا يحقّق الوثاقة التي هي مدار حكم الشارع بحجّية الخبر حسب هذا الاحتمال.

وأمّا على الثاني؛ فلأنّ الوثاقة ـ على هذا الاحتمال ـ وإن لم تكن تمام الملاك لجعل الحجّية لخبر الثقة ولكنّها جزؤه، والمفروض أنّها غير موجودة في الخبر الضعيف، وفقدان جزء العلّة يكفي لعدم تحقّق المعلول، أي حكم الشارع بالحجّية.

نعم، لو بنينا على الاحتمال الثالث فسيكون خبر غير الثقة حجّة؛ لأنّ قيام الأمارة الظنّية على صدقه يرفع من درجة كشفه عن الواقع، وحيث إنّ مناط جعل الحجّية ـ على هذا الاحتمال ـ هو الكشف عن الواقع فسيكون مثل هذا الخبر حجّة رغم ضعفه.

وتترتّب على ما ذكرناه مسألة انجبار الخبر الضعيف بعمل الأصحاب المتقدّمين به، باعتباره أمارة تكشف عن صدقه، فهل يكون عملهم به جابراً لضعفه؟ للأصوليّين في هذه المسألة قولان:

الأوّل: إنّ عملهم به غير جابر لضعفه، وهو مبنيّ على أنّ وثاقة الراوي مأخوذة بنحو الموضوعية المحضة أو المشتركة مع الطريقية بنحو جزء الملاك.

الثاني: إنّ عملهم به جابر لضعفه، وهو مبني على أنّ الوثاقة مأخوذة بنحو الطريقيّة المحضة، باعتبار أنّ العمل به يشكّل أمارة لصالح صدق الخبر وكشفه عن الواقع فيكون حجّة.

تلخيص واستنتاج

انتهينا إلى هنا من تحديد دائرة الحجّية بلحاظ صفات الراوي، وقلنا إنّ الخبر الحجّة هو خبر الثقة بناءً على أنّ مدرك الحجّية ـ كما هو الصحيح ـ هو السنّة الشريفة، ثمّ إنّ الوثاقة التي هي مناط جعل الحجّية للخبر، إمّا أن تكون مأخوذة في دليل الحجّية على وجه الموضوعية، وإمّا على وجه الطريقية، وعليه تبتني الأقوال في مسألة إعراض المتقدّمين عن خبر الثقة أو عملهم بالخبر الضعيف، فالمعروف أنّ للأصوليّين فيها قولين:

١ ـ إنّ الإعراض كاسر والعمل جابر.

٢ ـ إنّ الإعراض غير كاسر والعمل ليس بجابر.

وهناك قول ثالث يتبنّاه السيّد الشهيد‏ في دراساته العليا وهو: أنّ العمل ليس بجابر لضعف الخبر، ولكن الإعراض كاسر لصحّة الخبر، ووجهه وتحقيقه موكول إلى محلّه.

تحديد دائرة الحجّية بلحاظ المروي

وأمّا تحديد دائرة حجّية الخبر بلحاظ صفات المروي أي مضمون الخبر، فإنّه قد اعتبر في الحجّية بهذا اللحاظ أمران:

الأوّل: أن يكون الخبر حسّياً لا حدسياً؛ وذلك لأنّ دليل حجّية الخبر يشمل ما لو كان الخبر حسيّاً دون ما لو كان حدسيّاً، فإنّ سيرة العقلاء أو المتشرّعة ـ وهما عمدة الدليل على الحجّية ـ قائمة على العمل بالخبر المنقول عن حسّ، وأمّا الخبر المبني على النظر والاجتهاد والحدس فليست بقائمة عليه.

الثاني: أن لا يكون الخبر مخالفاً لدليل قطعيّ الصدور من الشارع كالكتاب الكريم؛ وذلك لما ورد من الروايات الدالّة على عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب. من قبيل ما روي عن عبد الرحمن بن أبي عبدالله، قال: قال الصادق عليه السلام: «**إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه**...»[1].

فإنّ مثل هذه الروايات تقيّد ما دلّ على حجّية الخبر بغير صورة المخالفة للكتاب الكريم أو ما هو بمثابته في كونه قطعيَّ الصدور أيضاً، كالخبر المتواتر فإنّ صدوره من الشارع قطعيٌّ ولا شكّ فيه.

ثمّ إنّه لابدّ أن يلتفت إلى أنّ المخالفة للكتاب التي تسقط الخبر عن الحجّية إنّما هي المخالفة بنحو التباين، حيث إنّ المخالفة بين الخبر والكتاب يمكن تصوّرها على ثلاثة أنحاء:

١ ـ أن تكون بنحو التباين.

٢ ـ أن تكون بنحو العموم والخصوص.

٣ ـ أن تكون بنحو العموم من وجه.

فإن كانت بالنحو الأوّل فلا إشكال في سقوط الخبر عن الحجّية، وإن

---

(١) **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١١٨، أبواب صفات القاضي، ب٩، ح٢٩.

كانت بالنحو الثاني فلا إشكال في عدم سقوطه عن الحجّية وإنّما يكون مخصّصاً لعموم الآية، وإن كانت بالنحو الثالث ففي سقوط الخبر عن الحجّية أو عدمه خلاف بين الأصوليّين.

هذا بيان المخالفة بين الخبر والكتاب الكريم إجمالاً، وتفصيله يأتي في باب التعارض إن شاء الله تعالى، فانتظر.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**في أنّ موضوعها خبر الثقة، ولو لم..**». أي: موضوع الروايات والسيرة.
- قولهﷺ: «**الطريقيّة، وبما هي سبب**». العطف تفسيريّ، و«هي» أي الوثاقة.
- قولهﷺ: «**فإنّه استظهر الأوّل**». وهو أخذ الوثاقة مناطاً للحجّية على وجه الموضوعية.
- قولهﷺ: «**وإن استظهر الثاني**». وهو أخذ الوثاقة مناطاً للحجّية على وجه الطريقية.
- قولهﷺ: «**وعليه يترتّب**». على استظهار القول الثاني أي الطريقيّة.
- قولهﷺ: «**إذا لم يحتمل فيه**». أي: الإعراض.
- قولهﷺ: «**أمارات كذلك**». أي: أمارات ظنّية على صدق خبر غير الثقة.
- قولهﷺ: «**على نحو السبب والمسبّب**». السبب هو وثاقة الراوي، والمسبّب هو الوثوق بمضمون الخبر.
- قولهﷺ: «**أو بما هي معرّف صرف**». أي: أنّ الوثاقة مأخوذة بنحو الطريقيّة والكشف عن الواقع، وليس للوثاقة دخل في حجّية الخبر لا بنحو العلّة التامّة ولا بنحو جزء العلّة.
- قولهﷺ: «**لا يكون الخبر المذكور**». وهو خبر غير الثقة الذي قامت أمارة

ظنّية على صدقه.

- قولهﷺ: «**وعلى هذه التقادير تبتني إثباتاً ونفياً مسألة انجبار**». فعلى القول الثالث يتمّ انجبار الخبر الضعيف بعمل مشهور القدماء، دون القولين الأوّلين.
- قولهﷺ: «**فقد يدخل**». تعبيره بـ «قد» إشارة منهﷺ إلى عدم قبول ذلك، فهو وإن كان يرى أنّ إعراض الأصحاب عن الخبر يسقطه عن الحجّية ولكنّه لا يقبل أنّ عملهم بالخبر الضعيف يجبر ضعفه.
- قولهﷺ: «**فإنّه يقيّد أدلّة حجّية الخبر**». أي: أنّ ما دلّ على عدم حجّية الخبر المخالف للكتاب يقيّد أدلّة حجّية الخبر.
- قولهﷺ: «**أو ما كان بمثابته**». كالخبر المتواتر، فهو بمثابة الكتاب في كونه قطعيّ الصدور.

قاعدة التسامح في أدلّة السنن

ذكرْنا أنّ خبرَ غير الثقةِ إذا لم تكُن هناك أماراتٌ على صدقِه، فهو ليس بحجّةٍ، ولكنْ قد يُستثنى من ذلك الأخبارُ الدالّةُ على المستحبّاتِ، أو على مطلقِ الأوامرِ والنواهي غيرِ الإلزامية، فيقالُ بأنّها حجّةٌ في إثباتِ الاستحبابِ أو الكراهةِ ما لم يُعلم ببطلان مفادِها. ويُستندُ في ذلك إلى رواياتٍ فيها الصحيحةُ وغيرُها، دلّتْ على أنّ مَن بلَغهُ عن النبيِّ ثوابٌ على عملٍ فعملَه، كان لهُ مثلُ ذلك الثوابِ، وإن كان النبيُّ لم يقلْه؛ بدعوى: أنّ هذه الرواياتِ تجعلُ الحجّيةَ لمطلق البلوغِ في موارد المستحبّات. و من أجل هذا، يعبَّرُ عن ذلك بالتسامح في أدلّة السنن.

والتحقيقُ أنّ هذه الرواياتِ فيها بدواً عدّةُ احتمالات:

الأوّلُ: أن تكون في مقام جعلِ الحجّيةِ لمطلقِ البلوغ.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاءِ استحبابٍ واقعيٍّ نفسيٍّ على طبق البلوغ، فيكونُ بلوغُ استحباب الفعلِ عنواناً ثانويّاً له يستدعي ثبوتَ استحبابٍ واقعيٍّ بهذا العنوان.

الثالثُ: أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياطِ واستحقاقِ المحتاطِ للثواب.

الرابعُ: أن تكون وعداً مولويّاً لمصلحةٍ في نفسِ الوعد، ولو كانت هذه المصلحةُ هي الترغيبَ في الاحتياطِ باعتبارِ حسنِه عقلاً.

والاستدلالُ بالرواياتِ ـ على ما ذُكر ـ مبنيٌّ على الاحتمال الأوّل، وهو غيرُ متعيِّنٍ. بل ظاهرُ لسان الرواياتِ ينفيه؛ لأنّها تجعلُ للعاملِ الثوابَ، ولو مع مخالفةِ الخبرِ للواقع. فلو كان وضعُ نفسِ الثوابِ تعبيراً عن التعبّدِ بثبوتِ المؤدَّى وحجّيةِ البلوغ، لما كان هناك معنىً للتصريح بأنّ نفسَ الثوابِ محفوظٌ حتّى مع مخالفةِ الخبر للواقع.

كما أنّ الاحتمالَ الثاني لا موجبَ لاستفادتِه أيضاً إلّا دعوى أنّ الثوابَ على عملٍ فرعُ كونِه مطلوباً. وهي مدفوعةٌ بأنّه يكفي حسنُ الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب.

فالمتعيِّنُ هو الاحتمالُ الثالثُ، ولكنْ مع تطعيمِه بالاحتمالِ الرابعِ، لأنّ الاحتمالَ الثالثَ بمفردِه لا يفسِّر إعطاءَ العاملِ نفسَ الثوابِ الذي بلغَه، لأنّ العقلَ إنّما يحكمُ باستحقاقِ العاملِ للثوابِ لا لشخصِ ذلكَ الثوابِ، فلابدَّ من الالتزامِ بأنّ هذه الخصوصيةَ مردُّها إلى وعدٍ مولويٍّ.

الشرح

اتّضح من خلال ما بيّناه سابقاً أنّ الخبر الذي حكم الشارع بحجّيته هو خبر الثقة لا غير، ولكنْ هناك اتجاه أصوليّ يقول بحجّية خبر غير الثقة في المضامين غير الإلزامية، وهو ما اعتاد الأصوليّون بحثه في ذيل حجّية خبر الواحد ضمن قاعدة أطلقوا عليها: «قاعدة التسامح في أدلّة السنن».

قاعدة التسامح في أدلّة السنن

لاشكّ في اشتراط وثاقة الراوي في حجّية إخباره عن مضمون إلزاميّ وجوباً كان أو حرمة، وأمّا في المضامين غير الإلزامية فهناك قول أصوليّ يفترض حجّية الخبر فيها حتّى لو كان الراوي ضعيفاً وغير ثقة. فلو أخبر غير الثقة باستحباب الدعاء عند رؤية الهلال ـ مثلاً ـ فإنّ إخباره حجّة في ثبوت استحباب الدعاء رغم عدم توفّر شرائط حجّية الخبر، وهذا يعني أنّ مثل هذه الأخبار مستثناة من عدم حجّية خبر غير الثقة الذي لاتوجد أمارة ظنّية على صدقه.

ثمّ إنّ هذا القول يرى أنّ المستثنى من عدم حجّية الخبر الضعيف هو:

ـ إمّا الأخبار الدالّة على الاستحباب فقط.

ـ وإمّا مطلق ما دلّ على غير الإلزام الذي يشمل الاستحباب والكراهة.

وعلى أيّ حال، فإنّ ما دلّ على الأوامر والنواهي غير الإلزامية يكون حجّة رغم عدم وثاقة راويه بمقتضى هذه القاعدة، ولكن بشرط عدم العلم ببطلان إخباره وكذبه، وإلّا فسوف يكون مصداقاً لقوله صلى الله عليه وآله: «**من كذب**

عليَّ فليتبوّأ مقعده من النار»[١].

ويستند القائلون بهذه القاعدة إلى روايات «مَن بلغ»، والتي دلّت على أنّ من بلغه ثواب من النبيّ صلى الله عليه وآله أو أحد المعصومين عليهم السلام على عمل فعمله كان له مثل ذلك الثواب. ففي الصحيح عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «**من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له أجره وإن لم يكن على ما بلغه»**[٢].

وكمصداق بارز لهذا الحديث ما ورد في كتب التفسير من الروايات الواردة عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الأئمّة عليهم السلام في فضل قراءة السور القرآنية وترتيب الثواب عليها، مع أنّ أغلبها ضعيفة السند، وربّما تنقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله في بعض الأحيان بلا واسطة، ولكن بمقتضى الصحيح المتقدّم يمكن الحكم بحصول الممتثل على الثواب المذكور في تلك الروايات وإن كان ما بلغه غير صادر من المعصوم، فيكون الصحيح وما شابهه من روايات «مَن بلغ» مسقطاً لشرائط حجّية الخبر في خصوص الموارد غير الإلزامية؛ بدعوى أنّها تجعل الحجّية لمطلق البلوغ فيها حتّى مع ضعف راويها وحتى مع عدم كونه صادراً منهم عليهم السلام ولهذا نجد بعض الفقهاء يتساهل في المستحبّات والمكروهات ما لا يتساهل في غيرها، اعتماداً على قاعدة التسامح في أدلّة السنن.

الاحتمالات الواردة في روايات «من بلغ»

هذا، ولكن القول بصحّة هذه القاعدة مبنيّ على تعيّن الاحتمال المتقدّم في تفسير روايات «من بلغ» وهو أنّها بصدد جعل الحجّية لمطلق البلوغ، إلّا

(١) **من لا يحضره الفقيه**: ج٤، ص٢٦٤، ٨٢٤؛ **وسائل الشيعة**: ج١٢، ص٢٤٩، أبواب أحكام العشرة، ب١٣٩، ح٥.

(٢) **الكافي**: ج٢ ص٨٧، ح١؛ **وسائل الشيعة**: ج١، ص٨٢، أبواب مقدّمة العبادات، ب١٨، ح٦.

أنّ التحقيق أنّ ما ذكر ليس إلّا احتمالاً في مقابل احتمالات ثلاثة أخرى، وما لم يتمّ تعيينه في قبالها لا تكون القاعدة تامّة، والاحتمالات هي:

الأوّل: ما تقدّم أعلاه من أنّها في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ، فمن بلغه ثواب من المعصوم بواسطة خبر غير الثقة يحصل على الثواب الذي بلغه حتّى لو لم يقله المعصوم، ويكون ذلك الخبر حجّة. وهذا يعني أنّ ما ورد في المستحبّات والمكروهات حجّة مطلقاً سواء كان راويه ثقة أم لا. وعلى هذا الاحتمال يثبت المطلوب، وتكون قاعدة التسامح في أدلّة السنن تامّة.

الثاني: أن تكون روايات «من بلغ» في مقام إنشاء استحباب واقعيّ نفسيّ للفعل الذي بلغ عليه الثواب، ولكن لا بعنوانه وإنّما بعنوان البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً للفعل الذي بلغ عليه الثواب. فلو دلّ فيه خبر ضعيف على أنّ من قرأ سورة الحمد كان له بكلّ حرف منها حسنة[1]، صارت قراءة السورة مستحبّة ولكن لا بعنوان سورة الحمد وإنّما بعنوان أنّها قد بلغ عليها الثواب، بمعنى أنّ عنوان البلوغ أصبح عنواناً ثانوياً للقراءة وبه صارت مستحبّاً واقعيّاً. فقبل بلوغ هذا الثواب على قراءة سورة الحمد لم تكن قراءتها مستحبّة بعنوانها الأوّلي، وبعد بلوغ الثواب على قراءتها أصبحت مستحبّة بعنوان بلوغ الثواب عليها باعتباره عنواناً ثانوياً.

وعلى هذا الاحتمال لا تكون روايات «من بلغ» بصدد جعل الحجّية

---

(١) كما ورد عن النبيّ ﷺ في قوله لجابر الأنصاري: «ألا أعلّمك أفضل سورة أنزلها الله في كتابه..» وساق الحديث إلى أن قال: «ألا فمن قرأها معتقداً لموالاة محمّد وآله أعطاه الله بكلّ حرف منها حسنة، كلّ واحدة منها أفضل له من الدُّنيا بما فيها». انظر: **مجمع البيان**: ج١، ص٤٨.

لمطلق البلوغ، وإنّما بصدد بيان أنّ بلوغ الثواب على فعل ما يجعل للفعل عنواناً ثانوياً يكون مستحبّاً به، ويستحقّ الثواب المذكور عليه، وعليه فلا تكون قاعدة التسامح تامّة.

الثالث: أن تكون في مقام الإرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط على كلّ حال، واستحقاق المحتاط للثواب، فإنّ العقل عند سماعه لخبر ضعيف يتضمّن ثواباً معيّناً على قراءة سورة معيّنة، يحكم بحسن الانقياد والإتيان بالفعل احتياطاً لأجل تحصيل الثواب المذكور؛ إذ يحتمل أن يكون ما ذُكر صادراً في الواقع.

فيكون المقام من قبيل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾.[1] فإنّ أمر الشارع بالإطاعة في الآية يعتبر إرشاداً إلى حكم العقل بوجوب طاعة الله ورسوله وأولي الأمر، لا أنّه أمر مولويّ؛ وذلك لأنّ الشارع لو أمر بوجوب طاعته لأمكن للمأمور أن يتساءل: ومَن قال بأنّ طاعته واجبة؟ وما لم يتدخّل العقل ويحكم هو بوجوب الإطاعة، لا تجب طاعة من ذُكر في الآية، فيكون الحكم بوجوب الطاعة إرشادياً، والمقام من هذا القبيل.

وعلى هذا الاحتمال لا تكون قاعدة التسامح في أدلّة السنن تامّة أيضاً؛ لأنّ الروايات ليست بصدد جعل الحجّية لمطلق البلوغ وإنّما هي إرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط.

الرابع: أن تكون روايات «**من بلغ**» بصدد إبداء وعد مولويّ من المعصومين عليهم السلام في أنّ من بلغه ثواباً على فعل وعمل به، يحصل على ذلك الثواب حتّى مع عدم صدوره واقعاً.

---

(١) النساء: ٥٩.

إن قلت: لماذا يبدي المعصوم مثل هذا الوعد المولوي؟

قلت: لعلّه لأجل مصلحة في نفس الوعد، فإنّه يمكن أن تكون هناك اعتبارات في إبداء المعصوم لمثل هذا الوعد من قبيل:

١ ـ تحصيل الرغبة لدى المكلّف في الاحتياط الثابت حسنه عقلاً، حيث إنّ مثل هذا الوعد يساهم في دفع المكلّف نحو الاحتياط والانقياد لفعل ما ثبت استحبابه بخبر ضعيف، مع ضمان حصوله على الثواب المذكور من خلال وعد يأخذه الشارع على نفسه بإعطائه له حتّى فيما لو لم يكن ما بلغه ثابتاً في الواقع.

٢ ـ بيان كرم الشارع وجوده.

وكيف كان، فإنّ قاعدة التسامح في أدلّة السنن لا تثبت على هذا الاحتمال أيضاً؛ لأنّ الروايات بناءً على هذا الاحتمال بصدد إبداء وعد مولويّ وليست في مقام جعل الحجّية لمطلق البلاغ.

الفرق بين الاحتمالات

وبعد بيان الاحتمالات الأربعة في تفسير روايات «من بلغ»، نحاول أن نسلّط الضوء ـ باختصار ـ على الفرق بين هذه الاحتمالات، فنقول:

إنّ روايات «من بلغ» تكون بصدد جعل حكم مولويّ وضعيّ بناءً على الاحتمال الأوّل؛ حيث إنّ جعل الحجّية لمطلق البلوغ حكم شرعيّ وليس إرشادياً، وكذلك هو وضعيّ وليس تكليفيّاً؛ لأنّ ـ الحجّية ـ كما هو واضح حكم وضعيّ.

وأمّا بناءً على الاحتمال الثاني، فإنّ روايات «من بلغ» تكون بصدد جعل الحكم المولوي التكليفي، حيث إنّ جعل استحباب الفعل بعنوان البلوغ بوصفه عنواناً ثانوياً للفعل حكمٌ مولويّ وليس بإرشاديّ وكذلك هو تكليفيّ

وليس بوضعيّ؛ لأنّ الاستحباب ـ كما هو معلوم ـ أحد الأحكام التكليفيّة.

فاتّضح أنّ المجعول بناءً على هذين الاحتمالين حكم مولويّ ولكنّه وضعيّ على الأوّل، وتكليفيّ على الثاني.

وأمّا بناءً على الاحتمال الثالث فتكون روايات «من بلغ» بصدد الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط على كلّ حال، وليست بصدد جعل الحكم المولوي إطلاقاً، لا في الحجّية ولا في الاستحباب.

وكذلك هو الحال بناءً على الاحتمال الرابع، فإنّ الروايات بصدد بيان وعد مولويّ من الشارع يقضي بحصول المنقاد على نفس الثواب المذكور في الخبر الضعيف.

وهذا الاحتمال يشترك مع سابقه في أنّهما لا يتضمّنان جعل حكم شرعيّ لا في الحجّية ولا في استحباب الفعل، ويفترقان في أنّ الروايات ـ بناءً على الاحتمال الثالث ـ ترشد إلى حكم العقل الذي يقضي بحصول المنقاد على الثواب، ولكنه ليس بالضرورة نفس الثواب المذكور في الرواية، بخلاف الاحتمال الرابع فإنّه يفترض بأنّ المنقاد يستحقّ[1] نفس الثواب المذكور في الخبر؛ لأنّ هذا الاحتمال وإن لم يتضمّن جعل حكم ولكنّه يتضمّن إعمال المولوية في جعل وعد بحصول المنقاد على نفس الثواب.

تعيين الاحتمال الصحيح

قلنا إنّ الذي ينفعنا من بين الاحتمالات الأربعة الواردة في روايات «من بلغ» هو الاحتمال الأوّل، وما لم يتمّ تعيينه من بينها، لا يكون استفادة قاعدة

---

(١) ينبغي أن يلتفت إلى أنّنا عندما نعبّر بـ «الاستحقاق» في هذا المورد وغيره لا نقصد به أنّ للإنسان حقّاً على خالقه، وإنّما نقصد به التفضّل من الله تعالى على خلقه، فنيل الثواب يكون بالتفضّل لا بالاستحقاق، كما هو مبيّن في محلّه.

«التسامح في أدلّة السنن» بهذه الروايات تامّاً.

إلّا أنّ الإشكال الذي يثار على الاحتمال الأوّل هو: أنّ الدليل ليس فقط غير قائم عليه، بل هناك قرينة على عدم إرادته، ومن ثمّ فالمناقشة فيه تكون بوجهين:

الأوّل: أنّه مجرّد احتمال في مقابل احتمالات ثلاثة أخرى، وجميعها متكافئة، فيكون الأخذ بالأوّل منها دون غيره ترجيحٌ بلا مرجّح. ومع عدم تعيّن الأوّل بالدليل لا يكون الأخذ بالقاعدة تامّاً.

الثاني: أنّ ظاهر لسان روايات «من بلغ» ينفي أن تكون بصدد جعل الحجّية لمطلق البلوغ؛ ذلك لأنّ ملاك جعل الحجّية للخبر هو المطابقة والكشف عن الواقع في الأعمّ الأغلب، فلو وجدنا في مورد أنّ الشارع يقول بحجّية الخبر وإن لم يكن مطابقاً للواقع فهذا يعني أنّ الكشف والمطابقة للواقع ليس هو الملاك في جعل الحجّية للخبر، ولا يمكن قبول كون الكشف ملاكاً لجعل الحجّية للخبر، ومع ذلك لا يجعل كذلك في مورد آخر.

بعبارة أخرى: إنّ الاحتمال الأوّل كان يفترض جعل الحجّية لمطلق البلوغ ولو كان بخبر ضعيف، ومعنى جعل الحجّية للخبر هو أنّ الشارع يتعبّدنا بثبوت مؤدّاه، وكيف يمكن الجمع بين ذلك وبين ثبوت الحجّية له حتّى مع مخالفته للواقع والذي يعني القول بحجّية الخبر حتّى مع عدم ثبوت مؤدّاه، فيصبح معنى جعل الحجّية لمطلق البلوغ هو: «التعبّد بثبوت مؤدّى الخبر وإن لم يكن ثابتاً»، أمّا «ثبوت مؤدّى الخبر» فهو مقتضى جعل الحجّية له من قِبل الشارع، وأمّا «وإن لم يكن ثابتاً» فهو مقتضى جعل الحجّية لمطلق البلوغ، ولا يمكن الجمع بين ثبوت مؤدّاه وإن لم يكن ثابتاً؛ لأنّه تهافت واضح.

فظهر أنّ الاحتمال الأوّل القائل بجعل الحجّية لمطلق البلوغ لا يمكن الالتزام به؛ لعدم الدليل عليه أوّلاً، ولأنّه يؤدّي إلى التهافت ثانياً.

وبعد سقوط الاحتمال الأوّل عن الاعتبار، لا يبقى مجال للقول بقاعدة التسامح، لأنّ القول بها ـ كما قلنا ـ مبنيّ على الأخذ بالاحتمال الأوّل، وقد اتّضح بطلانه. وأمّا بالنسبة إلى الاحتمالات الثلاثة الأخرى فهي وإن كانت جميعها لا تثبت المطلوب، ولكنّا مع هذا نحاول تعيين الاحتمال الصحيح الذي نفسّر في ضوئه روايات «من بلغ»، فنقول:

أمّا بالنسبة إلى الاحتمال الثاني الذي كان يقول بأنّ الروايات بصدد إنشاء استحباب واقعيّ فهو غير صحيح أيضاً؛ لأنّه يفترض أنّ المكلّف إنّما يستحقّ الثواب على عمل فيما لو كان مطلوباً شرعاً ومستحبّاً واقعاً، وهذا يعني أنّ استحقاق الثواب لازم لمطلوبية الفعل شرعاً ومتفرّع عليه، فحيث إنّ الفاعل يستحقّ الثواب على فعله فهو مطلوب شرعاً إذاً، ومطلوبيّته تعني استحبابه؛ لأنّ الإلزام لايكفي فيه كون المخبر ضعيفاً.

وجوابه: إنّ ما ذكر من اللازم هو لازم أعمّ؛ لأنّ استحقاق الثواب يمكن أن يكون لأجل مطلوبية الفعل شرعاً، ويمكن أن يكون لأجل مطلوبيّته عقلاً، وهذا يعني إمكانية التفكيك بين استحقاق الثواب والمطلوبية الشرعية، فقد يستحقّ المكلّف الثواب مع عدم مطلوبية العمل شرعاً.

وبعد اتّضاح عدم دلالة روايات «من بلغ» على إنشاء استحباب واقعيّ وعدم دلالتها على جعل الحجّية، ينحصر الأمر بين الاحتمالين الثالث والرابع.

والصحيح هو الاحتمال الثالث أي أنّها في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع؛ وذلك لأنّ

الاحتمال الثالث يوجب للفاعل استحقاق الثواب عقلاً إلّا أنّه لا يوضّح سبب استحقاقه نفس الثواب المذكور في الخبر، فإنّ غاية ما يقتضيه حكم العقل هو استحقاق الفاعل الثواب وأمّا استحقاقه الثواب المذكور فلا. وعليه فلابدّ من أن يكون ذلك لأجل وعد مولويّ ناشئ من مصلحة في نفس الوعد كما أوضحناه سابقاً.

فتحصّل إلى هنا: عدم تماميّة قاعدة التسامح في أدلّة السنن، ومعنى ذلك أنّه لا فرق بين الحكم الإلزامي وغيره في شرائط حجّية الخبر، خلافاً لمشهور المتقدِّمين القائلين بالتسامح في الأحكام غير الإلزامية، ومن ثمّ فإنّ كثيراً من المستحبّات والمكروهات ستسقط عن الاعتبار؛ لعدم وجود دليل معتبر عليها، ولكن مع هذا يمكن الإتيان بها بعنوان رجاء المطلوبية والثواب لا بعنوان أنّها حكم شرعيّ صادر من الشارع؛ لئلّا يلزم التشريع المحرّم.

والفرق بين الإتيان بالمستحبّ أو المكروه وفق قاعدة التسامح في أدلّة السنن وبين الإتيان بهما برجاء المطلوبية هو أنّ الإتيان بهما وفق القاعدة يعني أنّهما حكمان صادران من الشارع، بخلاف الإتيان بهما برجاء المطلوبية فإنّه يكون بدافع الرجاء في مطلوبيّته والحصول على الثواب.

أضواء على النص

- قوله﴿قده﴾: «**ذكرنا أنّ خبر...**». في بحث «تحديد دائرة الحجّية» من بحوث خبر الواحد.
- قوله﴿قده﴾: «**الأوامر والنواهي غير الإلزامية**». أي: المستحبّات والمكروهات.
- قوله﴿قده﴾: «**من بلغه عن النبيّ**». ليس المراد خصوص النبيّ ﷺ وإنّما المراد مطلق المعصوم.

- قولهﭭ: «**ذلك الثواب**». الثواب المذكور في الخبر.
- قولهﭭ: «**تجعل الحجّية لمطلق البلوغ**». أي: تجعل الحجّية للخبر مطلقاً سواء كان خبر ثقة أم غير ثقة.
- قولهﭭ: «**في موارد المستحبّات**». أو الأعمّ منها ومن المكروهات على اختلاف القولين.
- قولهﭭ: «**بهذا العنوان**». أي: بعنوان البلوغ.
- قولهﭭ: «**على ما ذكر**». أي: قاعدة التسامح في أدلّة السنن.
- قولهﭭ: «**وهو غير متعيّن**». هذا هو الوجه الأوّل في ردّ الاحتمال الأوّل.
- قولهﭭ: «**بل ظاهر لسان الروايات**». هذا هو الوجه الثاني في ردّ الاحتمال الأوّل.
- قولهﭭ: «**لمّا كان هناك معنى... الخبر الواقع**». لأنّ حكم الشارع بحجّية الخبر سيكون بمعنى التعبّد بثبوت المؤدّى وإن لم يكن ثابتاً، وهو لا معنى له.
- قولهﭭ: «**وهي مدفوعة**». أي: استفادة الاحتمال الثاني.
- قولهﭭ: «**هذه الخصوصيّة**». وهي استحقاق نفس الثواب الذي بلغه.

الدليل الشرعي

٣

إثبات

حجّية الدلالة في الدليل الشرعي

- تمهيد
- الاستدلال على حجية الظهور
- موضوع الحجية
- ظواهر الكتاب الكريم

تمهيد

الدليلُ الشرعيُّ قد يدلُّ على حكمٍ دلالةً واضحةً توجبُ اليقينَ أو الاطمئنانَ بأنّ هذا الحكمَ هو المدلولُ المقصود. وفي هذه الحالةِ يعتبرُ حجّةً في دلالتِه على إثبات ذلك الحكم، لأنّ اليقينَ حجّةٌ والاطمئنانَ حجّةٌ، من دون فرقٍ بين أن يكونَ هذا الوضوحُ واليقينُ بالدلالة قائماً على أساس كونِها دلالةً عقليةً إنّيّةً من قبيل دلالة فعلِ المعصومِ على عدم الحرمة، أو على أساس كونِ الدليل لفظاً لا يتحمّلُ بحسبِ نظام اللغةِ وأساليبِ التعبير، سوى إفادةِ ذلك المدلولِ، وهو المسمَّى بالنصّ، أو على أساس احتفافِ الدليلِ اللفظيِّ بقرائنَ حاليّةٍ أو عقليةٍ تنفي احتمالَ مدلولٍ آخر، وإن كان ممكناً من وجهة نظرٍ لغويّةٍ وعرفيةٍ عامّة.

وقد يدلُّ الدليلُ الشرعيُّ على أحد أمرين أو أمورٍ، على نحوٍ تكونُ صلاحيّتُه لإفادةِ أيِّ واحدٍ منها مكافئةً لصلاحيّتِه لإفادةِ غيرِه، بحسب نظامِ اللغة وأساليبِ التعبير العرفيِّ، وهذا هو المجملُ. ويكون حجّةً في إثبات الجامع على أساس العلم بأنّ المرادَ لا يخلو من أحد محتملَيه أو محتملاتِه.

هذا فيما إذا كان للجامعِ أثرٌ قابلٌ للتنجيز بالعلم المذكور. وأمّا كلُّ واحد من المحتملات بخصوصه، فلا يثبتُ بالدليل المذكور إلّا

مع الاستعانةِ بدليلٍ خارجيٍّ على نفيِ المحتملِ الآخرِ، فيُضمُّ إلى إثبات الجامع، فيُنتجُ التعيّنَ في المحتَمل البديل.

وقد يدلُّ الدليلُ الشرعيُّ على أحدِ أمرينِ مع أولويّةِ دلالتِه على أحدهما، بنحوٍ ينسبقُ إلى الذهن تصوّراً على مستوى المدلول التصوّريّ، وتصديقاً على مستوى المدلولِ التصديقيّ، وإن كانت إفادةُ المعنى الآخر تصوّراً وتصديقاً بالدليل المذكورِ ممكنةً، ومحتملةً أيضاً بحسبِ نظامِ اللغةِ وأساليبِ التعبير، وهذا هو الدليلُ الظاهرُ في معنىً، وفي مثل ذلك يُحملُ على المعنى الظاهر، لأنّ الظهور حجّةٌ في تعيين مرادِ المتكلِّم. وهذه الحجّيةُ لا تقومُ على أساسِ اعتبارِ العلم، لأنّ الظهورَ لا يوجِبُ العلمَ دائماً، بل على أساس حكمِ الشارع بذلك.

ويعبَّرُ عن حجّيةِ الظهورِ بأصالةِ الظهور، وعلى وزانِ ذلك يقالُ «أصالةُ العموم» و«أصالةُ الإطلاقِ» و«أصالةُ الحقيقةِ» و«أصالةُ الجدِّ»، وغيرُ ذلك من مصاديقَ لكبرى حجّيةِ الظهور.

الشرح

تقدّم فيما سبق في بداية بحث «الدليل الشرعي» أنّ الكلام في الدليل الشرعي يقع ضمن أبحاث ثلاثة:

١ ـ تحديد دلالات الدليل الشرعي.

٢ ـ إثبات صغرى الدليل الشرعي.

٣ ـ إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي.

حجّية دلالة الدليل الشرعي

وقد انتهينا من البحثين الأوّلين، وبقي لنا أن نتكلّم في البحث الثالث.

بعد أن توصّلنا في البحث الثاني إلى كيفيّة صدور الدليل من الشارع عبر وسائل الإثبات الوجداني والتعبّدي، فقد عرفنا مثلاً أنّ خبر زرارة حجّة، ولكن الخبر غالباً ما يفيد الظهور، ومن يقول بأنّ الظهور حجّة؟

بعبارة ثانية: إنّنا أثبتنا من خلال البحوث السابقة أنّ عندنا ظهوراً، وفي بحثنا الآن نريد إثبات هذه الكبرى: «وكلّ ظهور حجّة»، ومن هنا كان البحث الثاني بحثاً في الصغرى، وبحثنا هذا في الكبرى.

وقبل الاستدلال على حجّية الظهور نتعرّض إلى تمهيد نوضح من خلاله أنحاء دلالة الدليل الشرعي على الحكم.

أنحاء دلالة الدليل الشرعي على الحكم

يدلّ الدليل الشرعي على الحكم بأنحاء ثلاثة:

الأوّل: أن يكون الدليل الشرعي نصّاً في المطلوب، وذلك بأن يدلّ على

الحكم دلالة واضحة بنحو يحصل العلم أو الاطمئنان بالمقصود، ولا يحتمل وجود معنى آخر يدلّ عليه لفظ الدليل، وفي مثل هذه الحالة يكون الدليل حجّة في دلالته على إثبات الحكم لحجّية العلم والاطمئنان.

وهذا الوضوح والنصّية في دلالة الدليل على المقصود تكون:

أ ـ إمّا على أساس الدلالة العقلية من قبيل دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة، فإنّه يدلّ عليه بنحو النصّ والقطع ويكشف عنه كشفاً إنّياً أي كشف المعلول عن علّته، وواضح أنّ نصية دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة لم تكن من خلال لفظ، وإنّما من خلال الدليل العقلي القائل بأنّ المعصوم لا يفعل الحرام، كما هو مبيّن في محلّه من علم الكلام.

ب ـ أو على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل معنىً آخر بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير، بمعنى أنّ النصّية مستفادة من نفس اللفظ من قبيل ألفاظ الأعداد. فقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ [1] نصّ في المطلوب ولا يتحمّل الدلالة على معنى آخر؛ لأنّ لفظ الثمانين نصّ في الدلالة على المقصود منها، ولا تصدق على رقم آخر كـ«٧٩» أو «٨١».

جـ ـ أو على أساس احتفاف الدليل اللفظي بقرائن حالية أو عقلية رغم أنّ لفظ الدليل يحتمل معنىً آخر بحسب نظام اللغة والعرف العامّ، ودلالته النصّية على المقصود جاءت من خلال اقترانه بالقرائن الحالية أو العقلية.

هذا هو النحو الأوّل من أنحاء دلالة الدليل الشرعي على الحكم.

النحو الثاني: أن يكون الدليل الشرعي مجملاً في دلالته على الحكم،

---

(١) النور: ٤.

وذلك بأن يدلّ لفظ الدليل على أكثر من معنى ويكون ارتباطه بتلك المعاني بنحو واحد، فليس دلالته على أحد المعاني بأقوى من دلالته على المعاني الأُخر، من قبيل لفظ «الرطل» فإنّه يصدق على الرطل العراقي والمكّي والمدني، وعند إطلاقه لا يعرف المراد منه، فدلالته على الثلاثة بنحو واحد بحسب نظام اللغة وأساليب التعبير العامّ، ومن هنا يسمّى الدليل مجملاً.

والسؤال: هل الدليل في حالة إجماله حجّة؟

نقول في الإجابة: إنّه ليس بحجّة؛ لأنّ المفروض عدم اتّضاح المقصود منه. نعم، هو حجّة في إثبات الجامع ـ أي جامع الرطل في المثال ـ وذلك لعلمنا أنّ مراد الشارع لايخلو من أحد المحتملات الثلاثة، ولكن هذا فيما لو فرض أنّ هناك أثراً يترتّب على تنجيز الجامع، وبخلافه لا يكون حجّة في إثبات الجامع أيضاً.

وأمّا كلّ واحد من المحتملات الثلاثة ـ أي الرطل العراقي والرطل المكّي والرطل المدني ـ فلا يثبت بخصوصه بنفس الدليل المجمل، وإنّما نحن بحاجة إلى الاستعانة بدليل خارجيّ ينفي بقيّة المحتملات، كما لو قام دليل خارجيّ على عدم إرادة الرطل المكّي والمدني من هذا الدليل، فيُضمّ مثل هذا الدليل إلى الدليل السابق الدالّ على تنجّز الجامع ويثبت بهما معاً تعيّن الرطل العراقي، وفي غير هذه الحالة لا يتعيّن محتمل في قبال محتمل آخر.

النحو الثالث: أن يكون الدليل الشرعي ظاهراً في دلالته على الحكم، وذلك بأن يدلّ اللفظ على أكثر من معنى ولكن ارتباطه بأحد المعاني أقوى من ارتباطه بالمعاني الأُخر بنحو ينسبق إلى الذهن ذلك المعنى تصوّراً على مستوى المدلول التصوّري، وتصديقاً على مستوى المدلول التصديقي دون بقيّة المعاني.

ولو أردنا أن نعبّر بلغة الأرقام، نقول: لو فرضنا أنّ للفظ معنيين «أ» و«ب»، ولكن علاقته بـ «أ» أقوى كأن تكون «٧٠٪»، وعلاقته بـ «ب» أضعف «٣٠٪»، ومن ثمّ فإنّ الذي ينسبق إلى الذهن في مرحلة المدلول التصوّري عند سماع اللفظ هو المعنى «أ»، وكذلك في مرحلة المدلول التصديقي، ويحكم بأنّ المتكلّم أراد إخطار المعنى «أ»، رغم أنّ دلالة اللفظ على المعنى «ب» في كلتا المرحلتين ممكنة ومحتملة بحسب نظام اللغة، إلّا أنّها لمّا كانت بدرجة أضعف فإنّ الذي ينسبق إلى الذهن من المعنيين هو المعنى «أ».

ومثاله الشرعي: دلالة صيغة الأمر على الوجوب، ودلالة صيغة النهي على الحرمة، فإنّ الصيغتين ظاهرتان فيهما وليستا بنصّين، كما تقدّم في بحث الأوامر والنواهي.

وعلى أيّ حال، إنّ لفظ الدليل لو كان ظاهراً في معنى من المعاني فإنّه يحمل عليه، باعتبار أنّ الظهور يعتمد عليه في تعيين مراد المتكلّم، إلّا أنّ مثل هذا الاعتماد في تعيين مراده وحمله على المعنى الظاهر لم يقم على أساس أنّ الظهور يوجب العلم دائماً، وإنّما على أساس أنّ الشارع حكم بوجوب الاعتماد عليه وجعل الحجّية له، وهو المسمّى بحجّية الظهور، كما سيتّضح ذلك في البحث اللاحق.

بقي أن نشير إلى نقطة أخيرة، وهي: أنّه قد يعبَّر عن حجّية الظهور بأصالة الظهور على وزان ما يقال في مصاديقها من قبيل أصالة العموم وأصالة الإطلاق وأصالة الحقيقة في قبال المجاز، وأصالة الجدّ في قبال التقيّة، فإنّ هذه المذكورات تعتبر من مصاديق حجّية الظهور، وقد تقدّمت الإشارة لها في بحث «التطابق بين الدلالات» من هذه الحلقة، فراجع.

أضواء على النص

- قوله&#xFDE8;: «**يعتبر حجّة**». أي: الدليل الشرعي.
- قوله&#xFDE8;: «**دلالة عقلية إنّية**». أي: يكون السير في دلالة الدليل من المعلول إلى العلّة، وفي المقام يعتبر فعل المعصوم كاشفاً عن عدم الحرمة.
- قوله&#xFDE8;: «**بالعلم المذكور**». أي: العلم بأنّ المراد لا يخلو من أحد محتملين أو محتملات معيّنة.
- قوله&#xFDE8;: «**بالدليل المذكور**». وهو الدليل المجمل.
- قوله&#xFDE8;: «**لأنّ الظهور حجّة**». ليس المراد من الحجّة هنا الحجّة بمعناها الأصولي أي المنجّزية والمعذرية؛ لأنّ المفروض أنّ حجّية الظهور لم تثبت بعد وسيأتي بحثها لاحقاً، إنّما المراد منها هو الاعتماد بمعنى أنّ الظهور يعتمد عليه في تعيين مراد المتكلّم.
- قوله&#xFDE8;: «**على أساس اعتبار العلم**». وإلّا فلو كان الظهور يفيد العلم لما احتجنا إلى البحث عن حجّيته؛ لأنّ حجّية العلم ذاتية.
- قوله&#xFDE8;: «**لأنّ الظهور لا يوجب العلم دائماً**». نعم، قد يوجبه بنحو الموجبة الجزئية لا دائماً.

الاستدلال على حجّية الظهور

وحكمُ الشارعِ بحجّيةِ الظهورِ يمكنُ الاستدلالُ عليه بالسيرةِ بأحدِ النحوينِ التاليين:

النحوُ الأوّلُ: أن نتمسّكَ بالسيرةِ العقلائيةِ بمعنى استقرارِ بناءِ العقلاءِ على اتّخاذِ الظهورِ وسيلةً كافيةً لمعرفةِ مقاصدِ المتكلّم، وترتيبِ ما يرى لها من آثارٍ بحسبِ الأغراضِ التكوينيةِ أو التشريعية، وهذه السيرةُ بحكمِ استحكامِها تشكّلُ دافعاً عقلائياً عامّاً للعمل بالظهورِ في الشرعيّاتِ لو تُركَ المتشرِّعةُ إلى ميولِهم العقلائية، وفي حالةٍ من هذا القبيلِ يكونُ عدمُ الردعِ والسكوتُ كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّمَ في بحثِ «دلالاتِ الدليلِ الشرعيِّ غيرِ اللفظيِّ» استعراضُ عددٍ من الأوجهِ لتفسيرِ دلالةِ السكوتِ على الإمضاءِ، ويلاحَظُ هنا: أنّ واحداً من تلكَ الأوجهِ لا يمكنُ تطبيقُه في المقام، وهو تفسيرُ الدلالةِ على أساسِ الظهورِ الحاليِّ، لأنَّ الكلامَ هنا في حجّيةِ الظهور، فلا يكفي في إثباتِها ظهورُ حالِ المعصوم في الإمضاء.

النحوُ الثاني: أن نتمسّكَ بسيرةِ المتشرِّعةِ مِن أصحابِ الأئمّة، وفقهائِهم، فإنّنا لا نشكُّ في أنّ عملَهم في مقام الاستنباط كان يقومُ

فعلاً على العمل بظواهر الكتابِ والسنّة، ويمكنُ إثباتُ ذلك باستعمال الطريقِ الرابعِ من طرق إثباتِ السيرةِ المتقدّمةِ، فلاحظ. وعلى هذا تكونُ السيرةُ المذكورةُ كاشفةً كشفاً إنّياً مباشراً عن الإمضاء، ولا حاجةَ حينئذٍ إلى توسيط قاعدة «أنّ السكوتَ كاشفٌ عن الإمضاء»؛ على ما تقدّمَ من الفرق بين سيرةِ المتشرّعةِ والسيرةِ العقلائية.

ويواجِه الاستدلالُ بالسيرةِ هنا نفسَ ما واجههُ الاستدلالُ بالسيرةِ في بحثِ حجّيةِ الخبر؛ إذ يُعتَرَضُ بأنّ هذه السيرةَ مردوعٌ عنها بالمطلقاتِ الناهيةِ عن العمل بالظنِّ أو بإطلاقِ أدلَّةِ الأصول.

والجوابُ على الاعتراض يُعرفُ ممّا تقدّمَ في بحث حجّيةِ الخبر، مضافاً إلى أنّ ما دلَّ على النهي عن العمل بالظنّ يشملُ إطلاقَ نفسِه، لأنّه دلالةٌ ظنّيةٌ أيضاً، ولا نحتملُ الفرقَ بينها وبينَ غيرِها من الدلالات والظواهرِ الظنّية، فيلزمُ من حجّيتِه التعبّدُ بعدم حجّيةِ نفسِه. وما ينفي نفسَه كذلك، لا يُعقلُ الاكتفاءُ به في مقامِ الردع.

الشرح

بالرغم من احتواء علم الأصول على مسائل متعدّدة مهمّة تساهم في البحث عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، إلّا أنّ مسألتي حجّية خبر الواحد وحجّية الظهور تعتبران من المسائل الأصولية التي تعدّ غاية في الأهمّية، باعتبار أنّ فقهنا في الأعمّ الأغلب يعتمد على خبر الواحد، وأمّا الخبر المتواتر فهو قليل جدّاً، ولكن حتّى مع تماميّة حجّية الخبر لا يمكن الاستفادة منه ما لم يتمّ إثبات حجّية الظهور.

فإنّ من الواضح أنّ مساحة الإخبارات التي تعتمد الظهور في الدلالة على الحكم الشرعي أكبر بكثير من الإخبارات التي تدلّ على الحكم بالنصّ والصراحة، وبالتالي فما لم تثبت حجّية الظواهر لا يمكن الانتفاع بخبر الواحد وغيره من الأدلّة التي تعتمد الظهور، ومن هنا كان لزاماً علينا البحث في حجّيته والاستدلال عليها.

دليل حجّية الظهور

ابتداءً نقول: لا يمكننا الاستدلال على حجّية الظهور بالروايات؛ لأنّها ـ لو تمّت دلالتها ـ تعتمد الظهور في دلالتها أيضاً، وكلامنا نحن في الظهور، والاستدلال على حجّية الظهور بالظهور دور محال؛ لأنّه يؤدّي إلى توقّف الشيء على نفسه، كما تقدّم مثل ذلك في امتناع الاستدلال على حجّية خبر الواحد بخبر الواحد.

وعلى أيّ حال، فما يمكن أن يُستدَلّ به على حجّية الظهور أمران:

١ ـ سيرة العقلاء.

٢ ـ سيرة المتشرّعة.

دلالة سيرة العقلاء على حجّية الظهور

قلنا في بحث «السيرة» من هذه الحلقة إنّ السيرة العقلائية تعتمد على ركنين أساسيّين: أحدهما: إثبات قيام السيرة ومعاصرتها للمعصوم، وثانيهما: إمضاء المعصوم لها، وكلا هذين الركنين متوفّر في المقام.

أمّا الأوّل، فإنّ من الواضح استقرار بناء العقلاء وقيام سيرتهم على التمسّك بظواهر الكلام وترتيب الأثر عليه، وهذه السيرة من السير المستحكمة في المجتمعات البشرية ولها جذور عميقة في الارتكاز العقلائي سواء كان في الأغراض التكوينيّة والحياتية العامّة أو في الأغراض التشريعيّة، فإنّهم على الرغم من اختلاف أديانهم وثقافاتهم وعاداتهم نجدهم يعملون بالظهور ويعتبرونه وسيلة كافية لمعرفة مقاصد المتكلّم وترتيب الأثر عليه.

إن قلت: ربما كان سلوكهم قائماً على العمل بالظهور في الأمور العامّة التكوينيّة دون الأخذ به في الشرعيّات؟

قلت: لمّا كان العمل بالظهور سيرة مستحكمة ومرتكزة في أذهان العقلاء، فإنّ ذلك يدفع الشارع ـ فيما لو لم تكن مرضية عنده ـ إلى المنع عنها والتحذير منها خوفاً من سريان العمل بها إلى الشرعيّات، فإنّ العقلاء لو تُركوا وشأنهم لعملوا بالظهور فيها أيضاً، فإذا لم يردع عنها نستكشف من ذلك إمضاءه لها ورضاه عنها.

لايقال: برغم ذلك لا يمكننا الاستدلال بسيرة العقلاء على حجّية الظهور، لأنّنا كيف نتمكّن من إثبات معاصرتها للمعصوم، ثمّ إثبات إمضائه من خلال سكوته؟

لأنّه يقال: يمكننا إثبات المعاصرة بإحدى الطرق الخمس المتقدّمة في كيفيّة إثبات معاصرة السيرة، وبالتحديد يمكننا الاستفادة من الطريق الرابع في إثبات المعاصرة هنا، وملخّصه: أنّ سيرة العقلاء على العمل بالظهور لو لم تكن قائمة على العمل به لكان لها بديل، والتالي باطل فالمقدّم مثله في البطلان، ويثبت قيام السيرة على المدّعى.

وأمّا الركن الثاني، فقد ظهر توفّره في المقام من خلال ما بيّناه؛ إذ إنّ معاصرة مثل هذه السيرة المهمّة والمستحكمة في أذهان العقلاء للمعصوم وعدم ردعه عنها يكشف عن إمضائه لها، بل لابدّ ـ في حال عدم رضاه عنها ـ من أن يكون الردع عنها بدرجة كبيرة ينسجم وطبيعة استحكام السيرة واتّساع العمل بها، وهذا يفرض كثرة الردع، ومع صدوره بكثرة لابدّ أن يصل شيء منه على أقلّ تقدير، والحال أنّه لم يصل شيء من ذلك، وهو دليل على عدم صدور ردع من المعصوم وأنّه سكت عنه، وسكوته كاشف عن إمضائه.

إلّا أنّه قد تقدّم في بحث «دلالة السكوت والتقرير» من أنّ هناك أساسين يمكن بواسطتهما تفسير دلالة السكوت على الإمضاء:

١ ـ الأساس العقلي.

٢ ـ الأساس الاستظهاري.

ومن الملاحظ هنا عدم إمكان الاستفادة من الأساس الثاني؛ لأنّه يعتمد على ظهور حال المعصوم، وكلامنا نحن في حجّية الظهور، ولا يمكن الاستدلال بالظهور على حجّية الظهور كما تقدّم في بداية البحث، وعليه فدلالة السكوت على الإمضاء لابدّ أن تتمّ في ضوء الأساس العقلي بالتقريب المذكور في بحث دلالة السكوت، ولا نعيد.

دلالة سيرة المتشرّعة على حجّية الظهور

إنّ الكلام في الاستدلال بسيرة المتشرّعة على حجّية الظهور يشبه الكلام في الاستدلال بسيرة العقلاء من حيث قيام السيرتين على العمل بالظواهر في تعيين مراد المتكلّم، ومن حيث إثبات معاصرتهما للمعصوم.

فممّا لا شكّ فيه قيام سيرة المتشرّعة وأصحاب الأئمّة عليهم السلام على الأخذ بظواهر الكلام، وقد كان الفقهاء منهم يعملون بظواهر الكتاب والسنّة في مقام استنباط الحكم الشرعي، كيف وقد ورد عنهم عليهم السلام إرجاع الناس إلى القرآن الكريم وعرض أخبارهم عليه والأخذ بما وافق الكتاب دون ما خالفه[1].

وأمّا كيفيّة إثبات معاصرة السيرة للمعصوم فيمكننا الاستفادة من الطريق الرابع أيضاً بالتقريب المتقدّم في سيرة العقلاء، كما أنّ حجم الردع عنها فيما لو لم تكن مرضية عند الشارع ينبغي أن يكون بمستوى أهمّية السيرة واتّساع العمل بها، كما قلناه في سيرة العقلاء.

ولكن يبقى الفرق بين السيرتين ـ كما هو معلوم ـ في أنّ سيرة المتشرّعة تكشف عن الدليل ورأي المعصوم وإمضائه مباشرةً بلا حاجة إلى ضمّ دلالة السكوت على الإمضاء، بخلاف سيرة العقلاء فإنّها بحاجة إلى توسّط ذلك في تماميّة دلالتها على حجّية الظهور.

مناقشة الاستدلال بالسيرة على حجّية الظهور

هذا، ولكن قد يُعترض على الاستدلال بالسيرة ـ بقسميها العقلائي والمتشرّعي ـ على حجّية الظهور بنفس ما اعتُرض به على الاستدلال بها على

---

(١) انظر: **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب٩.

حجّية خبر الواحد، فيقال: إنّ الاستدلال بها متوقّف على سكوت المعصوم وعدم ردعه، ولكن الردع قد صدر كتاباً وسنّةً.

أمّا من الكتاب فبإطلاق الآيات الناهية عن العمل بالظنّ، والظهور ظنّ؛ فإنّ حجّيته قائمة على أساس إفادة الظنّ لا العلم، وإلّا لما احتجنا إلى إقامة الدليل على حجّيته، فيكون مشمولاً لإطلاق تلك الآيات.

وأمّا من السنّة فبإطلاق أدلّة الأصول العملية التي تؤمّن المكلّف عن تنجّز التكليف والعقاب ما لم يصل إلى حدّ العلم والبيان كقوله ﷺ: «**وُضع عن أمّتي تسع خصال: الخطأ والنسيان وما لا يعلمون...**»[1]، والظهور لا يصل إلى حدّ العلم وإنّما هو ظنّ فيبقى داخلاً تحت دائرة أدلّة الأصول المؤمّنة.

والجواب على هذا الاعتراض يتّضح ممّا تقدّم في الإجابة عن دعوى رادعية الآيات وأدلّة الأصول العملية عن السيرة في بحث حجّية خبر الواحد، حيث إنّنا ما دمنا قد أثبتنا قيام السيرة على العمل بخبر الواحد بالطريق الثالث هناك، وعلى العمل بالظهور بالطريق الرابع هنا، فلا تصلح الآيات وأدلّة الأصول بعدئذ للردع؛ لأنّ الاحتمالات في التوفيق بين دعوى رادعية الآيات وأدلّة الأصول عن العمل بالظهور وقيام السيرة فعلاً على العمل بالظهور أربعة:

١ ـ أنّ العقلاء علموا بالردع وعصوا وعملوا بالظهور.

٢ ـ أنّ عملهم كان لأجل وصول دليل لهم على حجّية الظهور.

٣ ـ أنّهم علموا بالردع ولكنّهم غفلوا عن اقتضاء الأدلّة الناهية للردع.

---

(١) **الكافي**: ج٢، ص٣٣٥، ح٢؛ **وسائل الشيعة**: ج١٥، ص٣٧٠، أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ب٥٦، ح٣.

٤ ـ أنّ الأدلّة الناهية لا تدلّ على الردع أصلاً.

وعلى كلّ التقادير لا يثبت الردع؛ أمّا على الرابع فواضح، وأمّا على الأوّل والثالث فلأنّ احتمال عصيانهم جميعاً أو غفلتهم بعيد بحساب الاحتمال وفيهم من هو على درجة عالية من التقوى والنباهة، فلم يبقَ سوى الاحتمال الثاني الذي تُقَيَّد ـ في ضوئه ـ الإطلاقات الناهية بأدلّة حجّية العمل بالظهور، حيث إنّ الأدلّة الناهية ـ لو تمّت ـ فهي مطلقة تنهى عن العمل بمطلق الظنّ، ودليل حجّية الظهور يقول إنّه حجّة فتقيّد به تلك الإطلاقات، وقد تقدّم ذلك بشكل أوضح في بحث حجّية الخبر، فراجع.

فتحصّل إلى هنا: أنّ الدليل على حجّية الظهور هو السيرة ـ سواء كانت عقلائية أم متشرّعية ـ القائمة على اعتبار العمل بالظهور وسيلة كافية لمعرفة مقاصد المتكلّم، ولم يثبت الردع عنها.

أضواء على النصّ

- قوله‏: «**بحسب الأغراض التكوينيّة أو التشريعيّة**». أمّا الأغراض التكوينيّة فمن قبيل ما لو قيل لشخص عطشان إنّ الماء من هذه الجهة، وحصل عنده ظهور في وجود الماء في الاتّجاه المذكور، فإنّه سيحرّكه لتحصيل الماء.

وأمّا الأغراض التشريعيّة فكما لو أمره الحاكم بعدم المرور في هذا الطريق واستفاد من كلامه الظهور فإنّه سيرتّب الأثر عليه.

- قوله‏: «**وهو تفسير الدلالة**». أي: دلالة السكوت على الإمضاء.
- قوله‏: «**كشفاً إنّياً مباشراً**». «إنّياً»: أي: كشف المعلول عن علّته، و«مباشراً»: أي: بلا حاجة إلى توسّط دلالة السكوت على الإمضاء.

- قولهﷺ: «**بأنّ هذه السيرة**». سواء كانت عقلائية أم متشرّعية.
- قولهﷺ: «**ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها**». هذا دفع وهم مقدّر حاصله: أنّ هناك فرقاً بين ظهور ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ وبين غيره من الدلالات والظواهر الظنّية. والجواب: إنّه لا يوجد فرق بين جميع الظواهر في كون الدلالة فيها جميعاً ظنّية وبالتالي تكون المطلقات الناهية شاملة لنفسها، والضمير في «بينها» يرجع إلى الدلالة الظنّية لما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ.
- قولهﷺ: «**فيلزم من حجّيته**». أي: حجّية ظهور ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ.

موضوع الحجّية

عرفْنا سابقاً أنّ الدلالةَ تصوّريةٌ وتصديقيةٌ. وعليه فهناك ظهورٌ على مستوى الدلالةِ التصوريّة، وهناك ظهورٌ على مستوى الدلالةِ التصديقيّة.

ومعنى الظهورِ الأوّلِ: أنْ يكونَ أحدُ المعنيينِ أسرعَ انسباقاً إلى تصوُّرِ الإنسانِ وذهنِه من الآخر عندَ سماعِ اللفظ.

ومعنى الظهورِ الثاني: أنْ يكونَ كشفُ الكلام تصديقاً عمّا في نفسِ المتكلّم، يبرزُ هذا المعنى دون ذاك، فيقالُ حينئذٍ: إنّه ظاهرٌ فيه بحسب الدلالة التصديقية.

وقد تقدَّمَ أنّ الظاهرَ من كلِّ كلامٍ أنْ يتطابقَ مدلولُه التصوُّريُّ مع مدلولِه التصديقيّ.

وعلى أيّ حالٍ، فموضوعُ الحجّيةِ هو الظهورُ على مستوى الدلالةِ التصديقية، لأنَّ الحجّيةَ معناها إثباتُ مرادِ المتكلِّمِ وحكمِه بظهورِ الكلام، والكاشفُ عن المرادِ والحكم إنّما هو الدلالةُ التصديقيةُ والظهورُ التصديقيُّ.

وأمّا الدلالةُ التصوُّريةُ فلا تكشفُ عن شيءٍ لكي تكونَ حجّةً في إثباته، وإنّما هي مجرّدُ إخطارٍ وتصوُّر.

نعم، الظهورُ على مستوى الدلالةِ التصوّرية هو الذي يعيِّنُ لنا عادةً الظهورَ التصديقيَّ، لأنّ ظاهرَ الكلامِ هو التطابقُ بين ما هو

الظاهرُ تصوّراً، وما هو المرادُ تصديقاً وجدّاً. فالظهورُ التصوريُّ إذاً يؤخذُ كأداةٍ لتعيين الظهورِ التصديقيِّ الذي هو موضوعُ الحجّيةِ لا أنّه موضوعٌ لها مباشرة.

وقد يوضّحُ المتكلِّمُ في نفس كلامِه أنّ مرادَه الجدِّيَّ يختلفُ عمّا هو الظاهرُ من الكلام في مرحلةِ المدلولِ التصوُّريّ، وبهذا يصبحُ الظهورُ التصديقيُّ الذي هو موضوعُ الحجّيةِ مختلفاً عن الظهور التصوّريِّ، كما إذا قال: «جئْني بأسدٍ، وأعني به الرجلَ الشجاع»، وتُسمَّى الجملةُ التي سبَّبتْ هذا الاختلافَ بالقرينة المتّصلة. وهذه القرينةُ تارةً يكونُ تواجدُها في الكلام مؤكَّداً، كما في هذا المثال، وأخرى يكونُ محتملاً، كما لو كُنّا نستمعُ إلى المتكلِّم ثم ذهلْنا عن الاستماع واحتملْنا أنّه قال شيئاً من ذلك القبيل.

وفي كلّ من الحالتين لا يمكنُ الأخذُ بالظهور التصديقيِّ للكلام في إرادة الحيوانِ المفترس؛ إذ في الحالة الأولى لا ظهورَ كذلك جزماً، لأنّنا نعلمُ بأنّ الظهورَ التصديقيَّ اختلفَ عن الظهور التصوُّريّ.

وفي الحالة الثانية نشكُّ في وجودِ ظهورٍ تصديقيٍّ على طبق الظهورِ التصوُّريّ، لأنّ احتمالَ القرينةِ يوجبُ احتمالَ التخالفِ بين الظهورين، ومع الشكِّ في وجودِه لا يمكنُ البناءُ على حجّيتِه، وهذا يعني أنّ احتمالَ القرينةِ المتّصلةِ ـ كالقطع بها ـ يوجبُ عدمَ جواز الأخذِ بالظهور الذي كان من المترقَّب أن يثبُتَ للكلام في حالةِ تجرُّدِه عن القرينة.

الشرح

إنّ تحديد محلّ البحث هنا يمكن صياغته عبر قضية تتألّف من موضوع ومحمول، وهي: «الظهور حجّة»، وقد تمّ الكلام عن محمول القضية حيث انتهينا إلى إثبات حجّية الظهور بالسيرة، والآن نحاول تسليط الضوء على الموضوع ـ أي الظهور ـ وتحليله بشكل تفصيلي؛ إذ إنّ الظهور يمكن تصوّره على مستويين:

١ ـ على مستوى الدلالة التصوّرية.

٢ ـ على مستوى الدلالة التصديقيّة.

والسؤال: الظهور الحجّة أهو الظهور على المستوى الأوّل أم الثاني؟

وجواب هذا التساؤل هو ما سنقف عليه في هذا البحث.

موضوع حجّية الظهور

قبل تحديد الظهور الذي يكون موضوعاً للحجّية ينبغي أن نبيّن المقصود من الظهور في كلا المستويين، فنقول:

أمّا الظهور على مستوى الدلالة التصوّرية فنعني به: أن يكون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى ذهن الإنسان من المعنى الآخر بحيث إنّ السامع يتصوّره قبل غيره عند سماع اللفظ، ومثل هذا الظهور موجود حتّى لو صدرت الكلمة أو الجملة من اصطكاك حجرين أو من شخص غير ملتفت، كالنائم مثلاً.

وأمّا الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة فنعني به: أن يكون مراد

المتكلِّم متحدّداً في هذا المعنى دون ذاك فيقال: إنّ لفظ المتكلّم ظاهر في إرادة هذا المعنى، ومثل هذا الظهور يحصل فيما لو كان الكلام صادراً من عاقل ملتفت دون غيره.

وبعد اتّضاح المقصود من الظهور في كلتا الدلالتين نعيد طرح التساؤل السابق: هل الظهور الحجّة هو الظهور على مستوى الدلالة التصوّرية، أم الظهور على مستوى الدلالة التصديقيّة؟

والجواب: إنّه لا إشكال في حجّية الظهور على المستوى الثاني؛ لأنّ معنى الحجّية هو إثبات مراد المتكلِّم، وهو ما يكشف عنه المدلول التصديقي لظهور كلامه، وأمّا الدلالة التصوّرية فهي مجرّد تصوّر وإخطار للمعنى في ذهن السامع ولا تكشف عن شيء وراء ذلك لكي تكون حجّة في إثباته.

ولكن حيث إنّ الطريق إلى المدلول التصديقي نمرّ إليه من خلال المدلول التصوّري وينحصر به عادةً ـ باعتبار أنّ الظاهر من كلّ كلام هو أن يتطابق مدلولاه التصوّري والتصديقي وهو المعبّر عنه بأصالة التطابق بين المدلول التصوّري والتصديقي ـ نقول بحجّية المدلول التصوّري أيضاً، ولكن لا باعتبار أنّه الحجّة بالذات وبالمباشرة بل من باب أنّه طريق وأداة لتعيين المدلول التصديقي، فنسبة الحجّية له ليست من قبيل نسبة الشيء إلى ما هو له وإنّما من باب نسبة الشيء إلى غير ما هو له.

حجّية الظهور وقيام القرينة المتصلة

قلنا إنّ موضوع حجّية الظهور هو الظهور التصديقي، وأمّا الظهور التصوّري فهو أداة لتعيين الظهور التصديقي وفهمه لأصالة التطابق بين المدلولين، كما لو قال المولى: «إذهب إلى البحر» فإنّ الظهور التصوّري

لكلمة «البحر» واضح وهو بحر الماء، ويكون هذا الظهور أداة لتعيين الظهور التصديقي للكلمة وهو بحر الماء أيضاً، ومن ثمّ نحكم بأنّ المولى أراد الذهاب إلى البحر.

ولكن قد تقوم في بعض الأحيان قرينة في الكلام تصرف المراد الجدّي عمّا هو ظاهر في الدلالة التصوّرية، فإنّه في مثل هذه الحالة لا يمكن إجراء أصالة التطابق بين المدلولين التصوّري والتصديقي، ولا يكون المدلول التصوّري عندئذ طريقاً لتعيين المدلول التصديقي، وإنّما لابدّ من تعيينه على أساس مفاد القرينة.

وتوضيحه: أنّ القرينة المتّصلة يمكن تصوّرها على نحوين:

الأوّل: أن يكون وجودها في الكلام مؤكّداً، كما إذا قال المولى: «إذهب إلى البحر وتزوّد من علمه» فإنّ قوله «وتزوّد من علمه» يعتبر قرينة جزمية على صرف الظهور التصديقي لكلمة «البحر» عمّا هو الظاهر منها تصوّراً، حيث إنّ الظاهر منها في مرحلة المدلول التصوّري هو بحر الماء، فقد تقدّم في بحث «التطابق بين الدلالات» أنّ كلّ لفظ ظاهر فيما وضع له من معنى، وهذه الدلالة لا تتزعزع أبداً سواء قامت قرينة متّصلة على الخلاف أم لا، إلّا أنّ قيامها يقضي بأنّ المتكلّم لم يرد المعنى الحقيقي للفظ «البحر» وإنّما أراد به العالم، بمعنى أنّ القرينة تتصرّف في المدلول التصديقي لا التصوّري.

فاتّضح أنّ قيام القرينة المتّصلة في الكلام تصرف المراد الجدّي له عمّا هو الظاهر منه تصوّراً، ومن ثمّ يكون المدلول التصديقي مخالفاً للمدلول التصوّري، وبعد مخالفته له لا يمكن التمسّك بأصالة التطابق بين المدلولين، ولا يكون الظهور التصديقي لكلمة «البحر» في بحر الماء حجّة؛ لأنّه غير مراد جزماً كما هو مؤدّى القرينة.

الثاني: أن يكون وجودها في الكلام محتملاً لا مؤكّداً، كما لو كان شخص يستمع لشخص آخر يتحدّث وغفل عن كلامه برهة، واحتمل أنّ المتحدّث ذكر قرينة تبيّن المقصود وتصرف مراده الجدّي عمّا هو الظاهر من كلامه، ففي مثل هذه الحالة لا يستطيع السامع أن يعيّن مراد المتكلّم الجدّي وفق ظاهر كلامه ويحكم بأنّه حجّة؛ لأصالة التطابق بين المدلول التصوّري والتصديقي؛ لاحتمال أنّه ذكر قرينة توضّح المقصود وتتصرف في المراد الجدّي، وهذا الاحتمال يوجب احتمال التخالف بين المدلولين التصوّري والتصديقي، ومع الشكّ في التطابق بينهما لا يمكن أن يحكم بحجّية الظهور التصديقي؛ لأنّ حجّيته مشكوكة بحكم احتمال وجود المخالفة بين ظاهر الكلام وبين المراد الجدّي منه، وقد تقدّم[1] أنّ الأصل عند الشكّ في الحجّية هو عدم الحجّية.

بعبارة ثانية: إنّ الحالات المتصوّرة في قيام القرينة المتّصلة ثلاث:

١ ـ أن نجزم بعدم قيام القرينة المتّصلة في الكلام، وهنا لا إشكال في جريان أصالة التطابق بين المدلول التصوّري والمدلول التصديقي، ونحكم بأنّ الظهور التصديقي الذي نستكشفه عن طريق الظهور التصوّري حجّة، كما تقدّم.

٢ ـ أن نجزم بقيام القرينة المتّصلة في الكلام، وهنا لا إشكال في عدم جريان أصالة التطابق بين المدلولين، ومن ثمّ عدم إمكان استكشاف الظهور التصديقي عن طريق الظهور التصوّري، ولا يكون الظهور التصديقي حجّة فيما هو الظاهر من الكلام والذي كان من المترقّب ثبوته له لولا قيام القرينة.

(١) في بحث «الأصل عند الشكّ في الحجّية» من هذه الحلقة.

٣ ـ أن نشكّ في قيام القرينة المتّصلة، وهذه الحالة تلحق بالحالة الثانية في عدم إمكان استكشاف الظهور التصديقي عن طريق الظهور التصوّري لعدم جريان أصالة التطابق بين المدلولين، وعليه فلا يؤخذ بالظهور التصديقي الذي يثبت للكلام لولا قيام القرينة.

هذا ما اكتفى بذكره السيّد الشهيدتَيُّ هنا في قبال قول آخر لبعض الأصوليّين يقضي بأنّ الشكّ في قيام القرينة يكون مجرىً لأصالة عدم القرينة، ومن ثمّ تكون الحالة الثالثة ملحقة بالحالة الأولى لا الثانية.

وكيف كان، فإنّ هذه مسألة مهمّة تترتّب عليها آثار في عملية الاستنباط، باعتبار أنّ كثيراً من الروايات الطويلة التي تحتوي أحكاماً متعدّدة قد قطّعت ووزّعت على أبوابها الفقهيّة المختلفة، كما فعل صاحب الوسائلﷺ في بعض الروايات، فتكون بهذا قد فقدت بعض قرائنها كقرينة السياق مثلاً. فلو أتينا إلى مقطع مذكور في بابه واحتملنا أنّه لو كان مع المقطع الآخر للرواية لكان السياق قرينة متّصلة لفهم المراد الجدّي وصرفه عمّا هو الظاهر منه في مرحلة المدلول التصوّري. فلو كان الأمر كذلك لصلح أن يكون احتمال القرينة مانعاً عن التمسّك بالظهور التصديقي للرواية؛ لاحتمال القرينة بناءً على ما ذكره السيّد الشهيدتَيُّ من أنّ الشكّ في القرينة المتّصلة كالقطع بها في عدم إمكان الأخذ بالظهور التصديقي للكلام.

فتحصل: أنّ الظهور الحجّة هو الظهور التصديقي، والطريق إليه هو الظهور التصوّري بشرط عدم قيام قرينة متّصلة جزماً أو احتمالاً تصرف المراد الجدّي عمّا هو الظاهر من الكلام تصوّراً.

أضواء على النص

- قوله: «**عرفنا سابقاً أنّ الدلالة**». في بحث تحديد دلالات الدليل الشرعي، وتحديداً تحت عنوان «الظهور التصوّري والظهور التصديقي».
- قولهﷺ: «**وقد تقدّم أنّ الظاهر**». في بحث «التطابق بين الدلالات» من هذه الحلقة.
- قولهﷺ: «**وأمّا الدلالة التصوّرية فلا تكشف عن شيء**». فهي تكشف فقط عن أنّ اللفظ موضوع لهذا المعنى، وأمّا مراد المتكلّم وحكمه فلا تكشف عنه الدلالة التصوّرية.
- قولهﷺ: «**وما هو المراد تصديقاً وجدّاً**». «تصديقاً»: إشارة إلى المدلول التصديقي الأوّل، و«جدّاً»: إشارة إلى المدلول التصديقي الثاني.
- قولهﷺ: «**لا أنّه موضوع لها مباشرة**». أي: أنّ الظهور التصوّري ليس هو الموضوع المباشر للحجّية.
- قولهﷺ: «**قال شيئاً من هذا القبيل**». أي: قرينة متّصلة تكون سبباً للاختلاف بين الظهور التصوّري والظهور التصديقي.
- قولهﷺ: «**لا ظهور كذلك**». أي: في إرادة الحيوان المفترس.
- قولهﷺ: «**ومع الشكّ في وجوده**». أي: في وجود ظهور تصديقيّ على طبق الظهور التصوّري.

ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جماعةٌ من العلماءِ إلى استثناءِ ظواهر الكتابِ الكريم مِن الحجّية، وقالوا: بأنّه لا يجوزُ العملُ فيما يتعلّقُ بالقرآن العزيز، إلّا بما كان نصّاً في المعنى أو مفسَّراً تفسيراً محدَّداً من قِبل النبيِّ ﷺ أو المعصومين من آلِه عليهم الصلاة والسلام.

وقد يُستدَلُّ على ذلك بما يلي:

الدليلُ الأوّلُ: قولُه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ...﴾.

فإنّه يدلُّ على النهيِ عنِ اتّباع المتشابه، وكلُّ ما لا يكونُ نصّاً فهو متشابهٌ؛ لتشابُهِ محتَملاتِه في علاقتِها باللفظِ، سواءٌ كان اللفظُ مع أحدِها أقوى علاقةً أولا.

والجوابُ من وجوهٍ:

الأوّلُ: أنّ اللفظَ الظاهرَ ليس من المتشابه، إذ لا تشابهَ ولا تكافؤَ بين معانيهِ في درجةِ علاقتِها باللفظ، بل المعنى الظاهرُ متميّزٌ في درجةِ علاقتِه، وعليه فالمتشابهُ يختصُّ بالمجمل.

الثاني: لو سلَّمنا أنّ الظاهرَ من المتشابه، فلا نسلِّمُ أنّ الآيةَ الكريمةَ تنهى عن مجرّدِ العمل بالمتشابه، وإنّما هي في سياق ذمِّ من

يلتقطُ المتشابهات، فيركّزُ عليها بصورةٍ منفصلةٍ عن المحكمات ابتغاءَ الفتنة، وهذا ممّا لا إشكالَ في عدم جوازِه حتى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب. فمساقُ الآيةِ مساقُ قولِ القائل: إنّ عدوّي يحاولُ أنْ يُبرزَ النقاطَ الموهمةَ من سلوكي، ويفصلَها عن ملابساتِها التي توضحُ سلوكيَ العامّ.

الثالثُ: ما قد يقالُ من أنّ الآيةَ ليست نصّاً في الشمول لظاهرِ الكتاب، وإنّما هي ظاهرةٌ ـ على أكثر تقديرٍ ـ في الشمول، وهذا الظهورُ يشملُه النهيُ نفسُه، فيلزمُ من حجّية ظاهر الآيةِ في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتابِ الكريم، نفيُ هذه الحجّية.

الشرح

اتّضح ممّا سبق أنّ الظهور حجّة، والدليل على حجّيته هو السيرة بنوعيها العقلائي والمتشرّعي، ولكن الظهور تارةً يكون ظهوراً للقرآن الكريم وأخرى يكون ظهوراً لكلام المعصوم أي النبيّ صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام، فهل الظهور حجّة مطلقاً وفي جميع الحالات، أم هناك تفصيل بين ظواهر الكتاب وغيره؟

ظواهر الكتاب الكريم

ذهب جماعة من علماء الإمامية الأخباريّين إلى القول باستثناء ظواهر الكتاب الكريم عن حجّية الظهور، وادّعوا أنّ الحجّة فقط هي ظواهر السنّة دون الكتاب إلّا ما كان منه نصّاً في معناه، أو قد قام دليل من السنّة على تفسيره وتحديد معناه، وعليه فمثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] لايمكن استفادة وجوب الصلاة منه ما دامت الآية ليست نصّاً وإنّما هي ظاهرة في الوجوب. نعم، نقول بوجوب الصلاة لأجل الدليل الوارد من السنّة والمفسّر للآية الكريمة.

أدلّة عدم حجّية ظواهر الكتاب

استدلّ القائلون بعدم حجّية ظواهر الكتاب الكريم بعدّة أدلّة، نستعرض ثلاثة منها:

(١) الأنعام: ٧٢.

الدليل الأوّل:

قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ ...﴾[1].

وتقريب الاستدلال بها: أنّها قسّمت آيات القرآن الكريم إلى قسمين: آيات محكمة، وآيات متشابهة، وقد نهت الآية عن العمل بالمتشابه وهو الذي لا يكون نصّاً في معناه، أي يكون له أكثر من معنى وجميعها محتمل، واللفظ الظاهر من هذا القبيل؛ إذ يوجد له أكثر من معنى محتمل فهو متشابه إذاً؛ لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ، ومجرّد كون أحد المعاني أقوى علاقة باللفظ الظاهر من غيره لا يرفع التشابه عنه؛ باعتبار أنّ المعنى الآخر يبقى محتملاً، وإذا كان اللفظ الظاهر متشابهاً فلايجوز العمل به بمقتضى هذه الآية الكريمة.

بعبارة مختصرة: يمكننا صياغة الاستدلال بالآية عبر تشكيل قياس من الشكل الأوّل:

- الظاهر متشابه (صغرى).
- وكلّ متشابه لا يجوز العمل به (كبرى).
- فالظاهر لا يجوز العمل به (نتيجة).

والجواب عن هذا الدليل يتمّ من وجوه:

الأوّل: أنّنا لا نقبل أنّ اللفظ الظاهر من المتشابه، إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين محتملاته، حيث يكون أحد معانيه أقوى علاقة وارتباطاً به، وهو الذي ينسبق إلى الذهن عند إطلاق اللفظ، ويكون هذا المعنى هو الحجّة دون

(١) آل عمران: ٧.

غيره، فيختصّ المتشابه باللفظ الذي لا يوجد بين محتملاته تميّز في درجة علاقتها باللفظ، بمعنى أنّ علاقة جميع المحتملات باللفظ بدرجة واحدة كما في المجمل.

الثاني: لو سلّمنا بأنّ المتشابه في الآية يشمل الظاهر كما يشمل المجمل، إلّا أنّنا لا نسلّم أنّ الآية تنهى عن مجرّد العمل بالمتشابه، وإنّما تنهى عن عمل أولئك الذين يحاولون فصل محكم الكتاب عن متشابهه ثمّ يأخذون بالمتشابه مفصولاً ومعزولاً عن المحكم، ويركّزون نظرهم عليه، ابتغاء الفتنة، وهذا لا إشكال في عدم جوازه. وأمّا إذا أرجع العمل بالمتشابه إلى المحكم، فلا يكون منهيّاً عنه بمقتضى الآية، كما لو نظر شخص إلى قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾[1] أو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ﴾[2] وضمّ ظهور الآيتين الكريمتين إلى قوله تعالى المحكم: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[3] فإنّه لا إشكال في جواز العمل بظهور الآيتين بعد ضمّهما إلى محكم الكتاب. نعم، لو ركّز نظره على الآيتين وأخذ بظهورهما الذي يعدّ من المتشابه من دون الرجوع إلى المحكم وأثبت أنّ لله تعالى يداً وأنّه يُرى فلا يجوز ذلك؛ لأنّه يعدّ مصداقاً للعمل بالمتشابه مفصولاً عن الكتاب وقد نهت عنه الآية الكريمة.

الثالث: أنّ الآية الكريمة ليست نصّاً في شمول المتشابه لظاهر الكتاب، وإنّما هي ظاهرة في ذلك على أحسن الأحوال[4]، ولا يمكن الاستدلال بظهور الآية على عدم حجّية ظهور القرآن الكريم؛ لأنّه يلزم من حجّية

---

(١) الفتح: ١٠.

(٢) القيامة: ٢٢.

(٣) الشورى: ١١.

(٤) إذ يمكن أن يُقال: أنّ الآية مجملة في شمولها للظاهر.

ظهورها عدم حجّيته، وما يلزم من وجوده عدمه محال، ولا فرق بين ظهور الآية وبين غيره من الظهورات، وقد تقدّم مثل هذا الجواب أكثر من مرّة في بحث حجّية الخبر وحجّية الظهور.

هذا كلّه في الدليل الأوّل على عدم حجّية ظواهر الكتاب، وقد ظهر عدم تماميّته.

أضواء على النص

- قولهﺭﺣﻤﻪ: «**أو المعصومين من آله**». قيد احترازيّ، باعتبار أنّ «الآل» قد يكونون معصومين وقد لا يكونون.
- قولهﺭﺣﻤﻪ: «**ما قد يقال**». إشارة إلى إمكان المناقشة في هذا الجواب، كما فعلﺭﺣﻤﻪ في بحثه الخارج[1].

(١) **بحوث في علم الأصول**: ج ٤، ص٢٧٦ فما بعد.

الدليلُ الثاني: الرواياتُ الناهيةُ عن الرجوع إلى ظواهر القرآنِ الكريم، ويمكنُ تصنيفُها إلى ثلاثِ طوائف:

الطائفةُ الأولى: ما دلَّ من الروايات على أنّ القرآنَ الكريمَ مبهمٌ وغامضٌ قد استهدفَ المولى إغماضَه وإبهامَه لأجل تأكيدِ حاجةِ الناس إلى الحجّة، وأنّه لا يعرفُه إلّا من خُوطبَ به، وأنّ غيرَ المعصوم لا يصلُ إلى مستوى فهمه.

و هذه الطائفةُ يردُ عليها:

أوّلاً: أنّ رواياتِها جميعاً ضعيفةُ السند، بل قد يحصلُ الاطمئنانُ بكذبِها؛ نتيجةً لضعفِ رواتِها، وكونهِم في الغالب من ذوي الاتجاهاتِ الباطنيةِ المنحرفةِ؛ على ما يظهرُ من تراجمِهم، مع الالتفاتِ إلى أنّ إسقاطَ ظواهرِ الكتابِ الكريم عن الحجّيةِ أمرٌ في غايةِ الأهمّية. فلو كان الأئمّةُ بصددِ بيانِه، لما أمكنَ عادةً افتراضُ اختصاصِ هؤلاءِ الضعافِ بالاطّلاع على ذلك والإخبارِ عنه، دون فقهاءِ أصحابِ الأئمّةِ الذين عليهِمُ المعوَّلُ، وإليهم تفزعُ الشيعةُ في الفتوى والاستنباطِ بأمر الأئمّةِ وإرجاعهِم.

وثانياً: أنّ هذه الرواياتِ معارضةٌ للكتاب الكريمِ الدالِّ على أنّه نزلَ تبياناً لكلّ شيءٍ وهدىً وبلاغاً، والمخالفُ للكتاب مِن أخبارِ الآحادِ لا يشملُه دليلُ حجّيةِ خبرِ الواحدِ كما أشرنا سابقاً.

الطائفةُ الثانيةُ: ما دلَّ من الرواياتِ على عدم جوازِ الاستقلالِ في فهم القرآنِ عن الحجّة. وهذه لا تدلُّ على عدم جوازِ العمل بظاهر الكتابِ بعدَ الفحصِ في كلمات الأئمّةِ وعدم الظفر بقرينةٍ على خلاف الظاهر، لأنّ هذا النحوَ من العمل ليس استقلالاً عن الحجّة في مقام فهم القرآنِ الكريم.

الطائفةُ الثالثةُ: ما دلَّ من الروايات على النهي عن تفسير القرآنِ بالرأي، وأنّ من فسَّرَ القرآنَ برأيِه فقد كفَر.

وقد أُجيبَ على الاستدلال بها: بأنّ حملَ اللفظ على معناه الظاهر ليس تفسيراً؛ لأنّ التفسيرَ كشفُ القناع، ولا قناعَ على المعنى الظاهر.

وقد يقالُ: إنّ هذا الجوابَ لا ينطبقُ على بعض الحالات حينما يكونُ الدليلُ مشتملاً على ظواهرَ اقتضائيةٍ عديدةٍ متضاربة، على نحوٍ يحتاجُ تقديرُ الظهورِ الفعليِّ المتحصِّل من مجموع تلك الظواهرِ بعد الموازنةِ والكسرِ والانكسارِ، إلى نظرٍ وإمعان، فيكونُ لوناً من كشفِ القناع.

ولهذا نرى أنّ الفقهاءَ قد يختلفون في فهم دليلٍ، فيُفهَمُ بشكلٍ من فقيهٍ، ويأتي فقيهٌ آخرُ فيُبرِزُ نكتةً من داخل الدليل تعيِّنُ فهمَه بشكلٍ آخرَ على أساس ما تقتضيه تلك النكتةُ من ظهور.

فالأحسنُ الجوابُ:

أوّلاً: بأنّ كلمةَ «الرأي» منصرفةٌ ـ على ضوء ما نعرفُه من ملابسات عصر النصّ، وظهورِ هذه الكلمةِ كمصطلحٍ وشعارٍ لاتجاهٍ فقهيٍّ واسع ـ إلى الحدس والاستحسان، فلا تشملُ الرأيَ المبنيَّ على قريحةٍ عرفيةٍ عامّة.

وثانياً: أنّ إطلاقَ الروايات المذكورةِ للظاهرِ لا يصلحُ أن يكونَ رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، سواءٌ أُريدَ بها السيرةُ العقلائيةُ أو سيرةُ المتشرِّعة، نظيرَ ما تقدّمَ في بحثِ حجّيةِ خبرِ الواحد.

أمّا الأولى فلأنّ الردعَ يجبُ أن يتناسبَ حجماً ووضوحاً مع درجة استحكامِ السيرة.

وأمّا الثانيةُ: فلأنّنا إذا ادّعينا أنّ سيرةَ المتشرِّعةِ من أصحاب الأئمّةِ كانت على العمل بظواهر الكتابِ ـ وإلّا لعُرف الخلافُ عنهم ـ فنفسُ هذه السيرةِ تُثبتُ عدمَ صلاحيةِ الإطلاقِ المذكور للردع، بل تكونُ مقيِّدةً له.

الشرح

كان كلامنا فيما استدلّ به القائلون بعدم حجّية ظواهر الكتاب، وقد تقدّم الدليل الأوّل وأجبنا عنه.

الدليل الثاني

الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم، وهي طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: ما دلّ من الروايات[1] على اختصاص فهم القرآن الكريم بأهل بيت العصمة، وأنّ الكتاب لا يعرفه إلّا من خوطب به وهو المعصوم، وأمّا غيره فلا يمكنه فهمه وتفسيره للناس، وقد قصد المولى إغماضه وإبهامه لأجل ربط الناس بالحجّة وتأكيد الحاجة إليه.

ويرد على الاستدلال بهذه الطائفة:

أوّلاً: أنّ روايات هذه الطائفة كلّها ضعيفة السند ولا يمكن الاعتماد عليها، باعتبار أنّ أغلب الرواة الواقعين في أسناد هذه الروايات هم من ذوي الاتّجاهات الباطنية التي حاولت أن تصرف الناس من ظاهر الشريعة إلى باطنها، فقد وجد مثل هذا المسلك في زمان الأئمّة بغية تمكّن أصحابها من ارتكاب المحرّمات بدعوى أنّ ما يتراءى من ارتكابها إنّما هو مخالف لظاهر الشريعة لا لباطنها الذي لا يستطيع كلّ إنسان معرفته كما يدّعون،

---

(١) انظر على سبيل المثال: **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١٧٦، أبواب صفات القاضي، ب١٣، ح٢٥ و٣٨.

حتّى وصل الأمر ببعضهم إلى ترك الصلاة بدعوى أنّها ـ وكلّ العبادات ـ مقدّمة لتحصيل اليقين، وهو حسب نظره وصل إليه فلم تعد حاجة بعد هذا إلى الصلاة وغيرها من العبادات، تمسّكاً بقوله تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾[1].

إنّ اتّجاه أغلب رواة هذه الطائفة نحو هذه الاتّجاهات الباطنية يشكّل دليلاً على ضعفها، بل يمكن أن يحصل لنا الاطمئنان بكذبهم، باعتبار أنّ مسألة إسقاط ظواهر الكتاب عن الحجّية على درجة كبيرة من الأهمّية ويستدعي بيانها من قبل الأئمّة‍عليهم السلام بشكل يتكاثر نقلها عن أصحابهم وخصوصاً مَن عليه المعوّل والاعتماد أمثال زرارة ومحمّد بن مسلم وغيرهم، ولا يختصّ النقل بأصحاب الاتّجاهات المنحرفة فقط والذي لم يثبت لهم توثيق في كتب الرجال.

وثانياً: أنّ روايات هذه الطائفة معارضة للقرآن الكريم الدالّ على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيء وهدى وبلاغاً للناس؛ قال تعالى: ﴿وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ وَبُشۡرَىٰ لِلۡمُسۡلِمِينَ ﴾[2].

وقد تقدّم في «تحديد دائرة الحجّية» من بحوث «حجّية خبر الواحد» أنّ تحديدها بلحاظ المرويّ يعتبر فيه أمران:

١ ـ أن يكون حسّياً.

٢ ـ أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعيّ الصدور كالكتاب الكريم.

وهذا يعني أنّ روايات هذه الطائفة ساقطة عن الاعتبار؛ لأنّها أخبار آحاد مخالفة للكتاب، فظهر أنّ روايات الطائفة الأولى لا يمكن الاعتماد

(١) الحجر: ٩٩.

(٢) النحل: ٨٩ .

عليها؛ لضعف سندها ومعارضتها للقرآن.

الطائفة الثانية: ما دلّ من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة والاستغناء عنه[١].

ويرد على الاستدلال بهذه الطائفة:

أنّها إنّما تدلّ على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن بدون الفحص والرجوع إلى كلام المعصوم، ولا تدلّ على عدم جواز العمل بظهور الكتاب بعد الرجوع إلى روايات أهل البيت عليهم السلام وعدم الوقوف على ما يخالف ظاهر الكتاب الكريم.

بعبارة أخرى: إنّ الروايات لاتنهى عن العمل بظاهر الكتاب بعد عدم الظفر بقرينة في كلام الحجّة، فإنّنا نعتقد أنّ العترة الطاهرة عدل القرآن ولا يفترقا حتّى يردا الحوض كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله [٢]، إلّا أنّ العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات المعصومين وعدم الحصول على قرينة تخالف الظاهر، لا يعدّ استقلالاً في فهم القرآن، ليكون مشمولاً لروايات هذه الطائفة.

الطائفة الثالثة: ما دلّ من الروايات على تفسير القرآن بالرأي وأنّ من فسّر آية من القرآن برأيه فقد كفر، كما ورد عن أبي عبدالله عليه السلام [٣]، وكذلك ما ورد عنه عليه السلام أيضاً: «**من فسّر القرآن برأيه إن أصاب لم يؤجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء**»[٤].

---

(١) انظر على سبيل المثال: **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص١٨٣، أبواب صفات القاضي، ب١٣، ٢٣.

(٢) انظر: **أمالي الصدوق**: ص٦١٦، ح٨٤٣؛ **السنن الكبرى**: ج٥، ص٤٥، ح٨١٤٨.

(٣) **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص٢٠٣، أبواب صفات القاضي، ب١٣، ح٦٧.

(٤) **وسائل الشيعة**: ج٢٧، ص٢٠٢، أبواب صفات القاضي، ب١٣، ح٦٦.

بدعوى أنّ العمل بظاهر الكتاب تفسير للقرآن بالرأي، فيكون مشمولاً للنهي الوارد في هذه الروايات.

وبعبارة أخرى:

ـ إنّ العمل بالظهور تفسير للقرآن بالرأي (صغرى).

ـ وكلّ تفسير بالرأي منهيّ عنه (كبرى).

ـ فالعمل بالظهور منهيّ عنه (نتيجة).

ويرد على الاستدلال بهذه الطائفة: بمنع الصغرى، فمن قال بأنّ العمل بالظهور تفسير؟ لأنّ التفسير هو كشف القناع عن شيء مستور، فكأنّ العبارة أو الكلمة عليها ستر وقناع والمفسِّر يرفع الستر عنها، ومن الواضح أنّ لا قناع على المعنى الظاهر؛ حيث إنّ ظهور اللفظ في معناه ليس بمستور ليحتاج إلى كشف، وإنّما بمجرّد سماع اللفظ ينسبق أحد معانيه إلى الذهن دون غيره لشدّة علقته به، كما تقدّم في بيان معنى الظهور.

إلّا أنّه يمكن أن يناقش في هذا الجواب بمنع قبوله على إطلاقه، فإنّ الأمر وإن كان كما ذكر بالنسبة إلى بعض الظواهر ولكنّه ليس كذلك بالنسبة إلى جملة من ظواهر الكتاب الكريم، حيث لا يمكن استفادتها إلّا بعد الدقّة والنظر والتدبّر وجمع النكات وملاحظة القرائن الداخلية والخارجية، كما لو كان للآية ظهورات متعدّدة ولكلّ ظهور منها وجهه المقبول في حدِّ نفسه بحيث يكون للدليل اقتضاء في الظهور في هذا المعنى لو قرئ بشكل مثلاً، ويكون له اقتضاء في الظهور في معنى آخر لو قرئ بشكل ثان، فيكون تعيين الظهور الفعلي من بين الظهورات الاقتضائية بحاجة إلى موازنة بين تلك الظهورات ونظر وتمعّن، وهذا لون من ألوان كشف القناع عن المعنى الظاهر.

لهذا نجد أنّ الفقهاء والمفسِّرين يختلفون في فهم دليل ما، فيفهمه فقيه أو مفسّر بشكل يختلف عن فهم فقيه أو مفسّر آخر، وسبب اختلافهم يعود في بعض أسبابه إلى أنّ كلّ فقيه أو مفسّر يحاول إبراز قرائن تؤيّد الظهور الذي استفاده، وعليه فالقول بأنّ الظهور ليس تفسيراً، غير صحيح على إطلاقه.

فالإجابة الصحيحة عن الاستدلال بروايات الطائفة الثالثة تتمّ عبر وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ هذه الروايات ليست بصدد بيان المنع عن تفسير القرآن بالرأي بنحو القضية الحقيقيّة، وإنّما هي بصدد الإشارة إلى قضيّة خارجيّة عاصرها الأئمّة عليهم السلام وذمّ اتّجاهٍ فقهيٍّ كان منتشراً آنذاك، وهو المذهب المعروف بمدرسة الرأي الذي كان يترأّسه أبو حنيفة، وأصول هذه المدرسة كانت قائمة على العمل بالقياس والاستحسان والرأي ـ فإنّها بدلاً من الرجوع في فهم القرآن إلى كلمات الرسول صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام أصبحت تعتبر القياس والرأي ونحوهما أصلاً في فهمه، بل في فهم الشريعة عموماً ـ ولمّا رأى أئمّة أهل البيت عليهم السلام الخطأ في متبنيّات هذه المدرسة، صاروا بصدد تشديد النكير عليها بروايات كثيرة تنهى عن العمل بالرأي وبتفسير القرآن به، وعليه فتكون كلمة «الرأي» منصرفة إلى هذا الاتّجاه الفقهي ولا تشمل التفسير بالرأي الذي يقوم على أسس وقرائن عرفية وعقلائيّة.

ثمّ إنّ هاهنا نقطة مهمّة تسهم في توضيح تفسير القرآن بالرأي المذموم وهي: أنّ الإنسان تارةً يأتي إلى القرآن الكريم من دون متبنّيات وآراء شخصية مسبقة ينوي تحميلها عليه، ويلزم نفسه بما يقوله كتاب الله، وأخرى يأتي إليه وهو متبنٍّ لآراء ونظريات يحاول دعمها بآيات الكتاب وجرّ آياته بشكل أو بآخر لتدعيم وجهة نظره، والتفسير بالرأي المذموم هو ما كان من قبيل الثاني.

بعبارة ثانية: إنّ المنهيّ عنه من تفسير القرآن بالرأي هو ما كان من قبيل الفهم الذاتي وتحميل الآراء الشخصية على القرآن الكريم لنصرة الفكرة المتبنّاة سابقاً، كما فعل بعض المفسّرين[1] عندما قام بتفسير آياته من خلال النظريات والعلوم الحديثة، مع أنّ هذا النوع من التفسير يمسّ إعجاز الكتاب؛ لأنّه يصاحبه القول ببطلان الآية عند بطلان النظرية المفسّرة بالآية أو تبدّلها كما هو المعتاد في سير العلوم وتطوّرها، فالقرآن ـ كما هو معلوم ـ كتاب هداية للبشر وليس موضوعاً لغرض طرح النظريات العلمية.

وأمّا التفسير بالرأي إذا كان موضوعيّاً ويعتمد على قرائن عرفية ونكات وموازين متعارف عليها بين العقلاء فلا بأس به وليس بمنهيّ عنه.

وهذه النقطة لم يشر لها السيّد الشهيدؒ واكتفى في جوابه بما ذكرناه في الجواب أوّلاً.

الوجه الثاني: لو سلّمنا بأنّ النهي في روايات هذه الطائفة مطلق يشمل العمل بظهور الكتاب، ولكن مع هذا لا يكون الاستدلال بها على عدم حجّية ظواهر القرآن تامّاً؛ لأنّنا قد أقمنا سابقاً الدليل على حجّية الظهور بالسيرة العقلائية والمتشرّعية، والسيرة مطلقة تشمل العمل بالظهور القرآني وغيره.

إن قلت: لِمَ لا تكون روايات هذه الطائفة رادعة عن العمل بالسيرة؟

قلت: إنّها لا تصلح أن تكون رادعة، أمّا بالنسبة إلى سيرة العقلاء فلأنّ الردع يجب أن يكون متناسباً من حيث الحجم والوضوح مع درجة استحكام السيرة والعمل بها بين العقلاء، ولمّا كان العمل بظهور الكتاب أمراً منتشراً بينهم فينبغي أن يكون الردع ـ فيما لو لم تكن سيرتهم مرضيّة

---

(١) كالطنطاوي في تفسيره (**الجواهر**) والواقع في (٢٦) مجلّداً.

عند الشارع ـ بدرجة تناسب ذلك الانتشار والاستحكام، ولا يكتفى بمثل ما ورد في روايات هذه الطائفة في تحقّق الردع المطلوب.

وأمّا بالنسبة إلى سيرة المتشرّعة، فلأنّا أثبتنا سابقاً قيامها على العمل بظواهر الكتاب، وهذا بنفسه يكشف عن موقف الشارع ورضاه، وإلّا لعرفت عنهم طريقة أخرى في التعامل مع الظواهر القرآنية، ولكثر السؤال وبتبعه الجواب بحكم أهمّية المسألة، ولوصل إلينا شيء من ذلك، مع أنّه لا يوجد شيء من ذلك.

وبعد تماميّة دلالة السيرة على حجّية الظهور مطلقاً قرآنياً كان أو غيره، تكون هذه السيرة مقيّدة لإطلاق روايات هذه الطائفة؛ لأنّها على فرض شمولها للعمل بظواهر الكتاب تشمله بإطلاقها، إذ هي تدلّ على عدم جواز تفسير القرآن بالرأي سواء كان ظهوراً أم غيره، والسيرة العقلائية والمتشرّعية تقول إنّ العمل بالظهور حجّة، فيخرج العمل بظواهر الكتاب عن إطلاق الروايات.

هذا كلّه بالنسبة إلى الدليل الثاني المدّعى دلالته على عدم حجّية ظواهر الكتاب، وقد اتّضح عدم تماميّته بطوائفه الروائية الثلاث بأجوبة تخصّ كلّ طائفة بذاتها، وهناك أيضاً أجوبة عامّة تصلح أن تكون ردّاً على الطوائف الثلاث بأجمعها نستعرضها بعد أن نلقي أضواء على النصّ.

أضواء على النص

- قوله: «**حاجة الناس إلى الحجّة**». وفات المستدلّ أنّ الحجّة لم تثبت إلّا بالقرآن.
- قوله: «**فلو كان الأئمّة بصدد بيانه**». أي: بيان إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّية.

- قوله‏ﷺ: «**تبياناً لكلّ شيء وهدى وبلاغاً**». بالإضافة إلى أنّ القرآن الكريم هو المعجزة الخالدة لنبيّناﷺ، وإذا سقطت ظواهره ـ وهي الأكثر ـ عن الحجّية فكيف يكون معجزاً؟
- قوله‏ﷺ: «**كما أشرنا سابقاً**». أي: في حجّية الخبر في بحث «تحديد دائرة الحجّية» وبلحاظ صفات الراوي تحديداً.
- قوله‏ﷺ: «**ظواهر اقتضائية**». أي: أن يكون للفظ مقتضٍ لهذا الظهور ومقتضٍ لذاك الظهور، وبالتالي يحتاج تقدير الظهور الفعلي من بين الظواهر الاقتضائية المتعدّدة إلى دقّة وموازنة.
- قوله‏ﷺ: «**فيكون لوناً**». أي: تقدير الظهور الفعلي.
- قوله‏ﷺ: «**وإلّا لعُرف الخلاف عنهم**». وإذا عرف الخلاف عنهم لنقل إلينا، وحيث إنّه لم ينقل شيء من ذلك، فعملهم بظواهر الكتاب ثابت ولا إشكال فيه.
- قوله‏ﷺ: «**بل تكون مقيّدة له**». أي: تكون السيرة مقيّدة لإطلاق روايات الطائفة الثالثة.

وممّا يُدفعُ به الاستدلالُ بالروايات المذكورةِ عموماً ما دلّ من الرواياتِ على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم الصادقِ عرفاً على العمل بظواهره، وعلى إرجاع الشروطِ إليه، وإبطالِ ما كان منها مخالفاً له. فإنّ المخالفة إن كان المرادُ بها المخالفةُ للفظه، فتصدقُ على مخالفة ظاهرِه، وإن كان المرادُ بها المخالفةُ لواقع مضمونِه، فمقتضى الإطلاقِ المقاميِّ إمضاءُ ما عليه العرفُ من موازينَ في استخراج المضمونِ، فيدلُّ على حجّية الظهور.

وأوضحُ من ذلك ما دلّ على طرحِ ما وردَ عنهمْ عليهم السلام على الكتاب، والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له، فإنّه لا يحتملُ فيه أن يُرادَ منه المخالفةُ للمضمون القرآنيِّ المكتَشفِ بالخبر، لأنّه بصدد بيانِ جعلِ الضابطِ لما يُقبلُ وما لا يُقبلُ مِن الخبر، كما أنّه لا يُحتملُ اختصاصُ المخالفةِ فيه بالمخالفةِ للنصّ؛ لندرةِ الخبر المخالفِ للنصّ وكونِ رواياتِ طرحِ المخالفِ ناظرةً إلى ما هو الشائعُ مِن المخالفة.

فإن قُدِّمتْ هذه الرواياتُ الدالّةُ على حجّيةِ ظواهر الكتابِ على الروايات التي استُدِلَّ بها على نفي الحجّية فهو، وإن تكافأ الفريقانِ فعلى الأقلّ يُلتزمُ بالتساقط، ويقالُ بالحجّية حينئذٍ؛ لأنّ الردعَ غيرُ ثابتٍ، فتثبتُ الحجّيةُ بالسيرة العقلائيةِ بصورةٍ مستقلّة، أو بضمِّ استصحابِ مفادِها الثابتِ في صدر الشريعة.

الشرح

كان كلامنا في الدليل الثاني على نفي حجّية ظواهر الكتاب الكريم، وهي الروايات بطوائفها الثلاث، وأمّا الإجابة عنها فبطريقين:

١ ـ الأجوبة الخاصّة، أي: الأجوبة التي تخصّ كلّ طائفة من تلك الطوائف بانفراد، وقد تقدّم ذكرها في البحث السابق.

٢ ـ الأجوبة العامّة التي يُدفع بها الاستدلال بالروايات بطوائفها الثلاث على عدم حجّية ظواهر الكتاب، وهي محطّ نظرنا في هذا البحث.

الأجوبة العامّة على الاستدلال بالروايات

إنّ ممّا يدفع به الاستدلال بالروايات بجميع طوائفها على عدم حجّية ظواهر القرآن الكريم عدّة أجوبة عامّة، منها:

الجواب الأوّل

ما دلّ على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم كقوله ﷺ: «**إنّي مخلّف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، وإنّهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض**»[(١)].

فإنّ معنى التمسّك بالكتاب هو اتّباع ما يقوله، وهذا يصدق عرفاً على العمل بظواهر القرآن؛ إذ لا معنى للأمر بالتمسّك به إذا لم تكن ظواهره

(١) **أمالي الصدوق**: ص٦١٦، ح٨٤٣؛ **أمالي الطوسي**: ص٥٤٨، ح١١٦٨؛ **السنن الكبرى**: ج٥، ص٤٥، ح٨١٤٨.

حجّة، باعتبار أنّ أغلب آيات الذكر الحكيم من الظواهر، وأمّا الآيات التي تكون نصّاً في مفادها فهي قليلة جدّاً بالقياس إلى الآيات الظاهرة، فنفس الأمر بالتمسّك بالكتاب يكشف عن أنّ ظواهره حجّة.

الجواب الثاني

ما دلّ على إرجاع الشروط إلى كتاب الله والأخذ بما وافقه دون ما خالفه، من قبيل ما ورد في صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «**كلّ شرط خالف كتاب الله فهو ردّ**»(١)، أو صحيحة عبدالله بن سنان عنه عليه السلام أيضاً، قال: «**المسلمون عند شروطهم إلّا كلّ شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز**»(٢).

فإنّ الفقهاء ـ وبناءً على هذه الروايات ـ قد قسّموا الشروط في باب المعاملات والعقود إلى قسمين: شرط موافق لكتاب الله، وشرط مخالف له، فما وافق الكتاب يؤخذ به، وما خالفه لا اعتبار له.

وفي مخالفة الشرط للكتاب احتمالان:

الأوّل: أن تكون مخالفةً حدّية مع الآيات القرآنية.

الثاني: أن تكون مخالفةً للروح العامّة للقرآن الكريم، ولا تكون نظائره وأشباهه موجودة فيه.

حينئذ يكون المراد من المخالفة عدم الانسجام مع طبيعة تشريعات القرآن ومزاج أحكامه.

---

(١) **الكافي**: ج٥، ص٢١٢، ح١٧؛ **وسائل الشيعة**: ج١٨، ص٢٦٧، أبواب بيع الحيوان، ب١٥، ح١.

(٢) **تهذيب الأحكام**: ج٧، ص٢٢، ح٩٣؛ **وسائل الشيعة**: ج١٨، ص١٦، أبواب الخيار، ب٦، ح٢.

فإن كانت المخالفة بالمعنى الأوّل فلا إشكال في حجّية ظواهر الكتاب؛ لأنّ لفظ القرآن لابدّ أن يكون حجّة حتّى تكون مخالفته مسقطة للشرط عن الاعتبار، فإنّ من الواضح أنّ كثيراً من ألفاظ آي الذكر الحكيم ـ كما قلنا ـ ظاهرة في المطلوب وليست نصّاً فيه، ومن ثمّ تكون مخالفة الشرط لها مسقطة له، وهذا دليل على حجّية ظهور الكتاب.

وإن كانت المخالفة بالمعنى الثاني، فأيضاً تنتهي إلى حجّية ظواهر الكتاب. وقبل بيان كيفيّة الوصول إلى هذه النتيجة نحاول توضيح هذا الاحتمال، فنقول: إنّ المخالفة لمضمون القرآن تعني المخالفة لما يستفاد منه بأجمعه، فأنت قد لا تجد آية في القرآن بلفظها يخالفها الشرط ولكن عندما تنظر إلى القرآن ككلّ وتقف على روحه ومعانيه، ترى أنّ الشرط يخالف ذلك.

ولأجل توضيح الفكرة أكثر، نضرب المثال التالي: إنّ الشارع حرّم الربا تحريماً مؤكّداً، وهو تارةً يكون في القرض وأخرى في البيع، ولا إشكال في حرمة الربا القرضي مطلقاً، وأمّا الربا البيعي فقد اشترط في حرمته أن يكون من المكيل أو الموزون، وأن يكون البدلان من جنس واحد، وبناءً على ذلك يمكن لشخص أن يبيع مئة دينار بمئة وعشرة لأنّه ليس مكيلاً أو موزوناً، ولكن عندما ننظر إلى ذوق الشارع وشدّة تأكيده على حرمة الربا لا يمكن لنا أن نقبل بأنّ مجرّد تغيير اللفظ من «أقرضت» إلى «بعت» يكفي في حلّية أخذ الزيادة، وبالتالي يكون أخذ العشرة دنانير عند شرائها بمئة دينار مخالفاً لمضمون الشريعة وروحها رغم عدم مخالفة الأخذ للفظ آية أو رواية بعينها.

وبعد اتّضاح فكرة المخالفة للمضمون نأتي إلى محلّ البحث فنقول: إنّ الشارع لّما كان بصدد بيان سقوط الشرط المخالف للكتاب عن الاعتبار، فمقتضى إطلاق حاله أنّه يمضي ما عليه العرف في كيفيّة استكشاف المخالفة

للمضمون؛ إذ لم يبيّن هو طريقة أخرى غير ما عليها العرف، ولمّا كانت طريقة استكشاف المضمون هي العمل بالظهور فهذا يعني أنّ ظواهر الكتاب حجّة، وبهذا نكون قد أثبتنا حجّية ظهور الكتاب بالإطلاق المقامي، فإنّ الشارع وإن لم يكن بصدد بيان طريقة استكشاف مضمون الكتاب بالمطابقة إلّا أنّه يكون قد أمضى بالالتزام ما عليه العرف في كيفيّة معرفة المضمون.

وحيث كان الطريق لاستكشاف المضمون هو الإطلاق المقامي فلابدّ من إحراز كون الشارع في مقام البيان من هذه الجهة، كما لو أردنا أن نستكشف عدم جزئية القنوت في الصلاة من قول الشارع: «إنّ الصلاة هي تكبيرة وقيام وركوع وسجود و..» ولم يذكر القنوت، فإنّه إنّما يتمّ فيما لو كان في مقام بيان جميع أجزاء الصلاة، وكذلك الحال في المقام، فإنّ إمضاء الشارع لما عليه العرف في كيفيّة استكشاف المضمون تتمّ فيما لو كان في مقام البيان من هذه الجهة ولم يبيّن طريقة أخرى، فنعرف من ذلك أنّه يمضي ما عليه العرف، بخلاف تفسير المخالفة بالمعنى الأوّل، فإنّنا لسنا بحاجة إلى إحراز هذه المؤونة الإضافية، ويكفي إثبات سقوط الشرط المخالف للفظ الكتاب في الدلالة على حجّية ظواهره ما دامت المخالفة تصدق عرفاً على المخالفة لظواهر الكتاب.

فظهر ممّا تقدّم أنّ روايات إرجاع الشروط إلى الكتاب تدلّ على حجّية ظواهره، سواء فسّرنا المخالفة له بالمخالفة للفظه أو بالمخالفة لمضمونه.

الجواب الثالث

ما دلّ على عرض الحديث الوارد عن الأئمّة عليهم السلام على كتاب الله والأخذ بما وافقه وطرح ما خالفه، وهذه الطائفة من الروايات هي المسمّاة عند

الأصوليّين بـ «أخبار الطرح» أو «العرض»؛ من قبيل ما رواه أيّوب بن حمر، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**كلّ حديث مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف**»[1].

فإنّ هذه الرواية وأمثالها بصدد بيان أنّ ما يخالف الكتاب الكريم زخرف لا اعتبار به، ومن الواضح أنّ المخالفة تصدق عرفاً على المخالفة لظاهره، فيكون ظاهر الكتاب حجّة وإلّا لما كان لسقوط الخبر المخالف له معنى، كما تقدّم في بيان وجه الاستدلال في الروايات الواردة في الجواب الثاني.

ثمّ إنّ روايات هذا الجواب أوضح دلالة من روايات الجواب الثاني، باعتبار أنّ اكتشاف المضمون القرآني ـ حتّى يُعرض عليه الشرط للوقوف على مخالفته أو عدمها ـ يمكن أن يكون للخبر دور فيه، بخلافه هنا فإنّه لا يحتمل فيه ذلك؛ لأنّ الكلام فيما يقبل من الخبر وما لا يقبل، فلا مجال لاحتمال أن يكون للخبر دور في اكتشاف المضمون القرآني.

إن قلت: يحتمل أنّ المعصوم أراد من أمره بعرض الخبر على كتاب الله خصوص العرض على الآيات التي تكون نصّاً، لا الأعمّ منها ومن الظاهر، ومن ثمّ تكون المخالفة لكتاب الله والتي تؤدّي إلى سقوط الخبر عن الاعتبار هي المخالفة للنص فقط، وعليه فلا يمكن استفادة حجّية ظواهر الكتاب بدعوى أنّ المخالفة للفظه تصدق على المخالفة لظاهره.

قلت: إنّ هذا الاحتمال مردود أيضاً؛ وذلك لندرة الخبر المخالف للنص، فإنّ الأئمّة عليهم السلام يبتغون من خلال أخبار العرض على الكتاب إعطاء الضابط الذي يميّز من خلاله بين الأخبار وطرح الموضوعة منها بهتاناً

(١) **الكافي**: ج١ص٥٥ح٣؛ **وسائل الشيعة**: ج٢٧ص١١١، أبواب صفات القاضي، ب٩ ح١٤.

وزوراً، ومن الواضح أنّ الوضّاع ليسوا بدرجة من الغباء تدعوهم لوضع الأخبار المخالفة لنصّ الكتاب، وإنّما عادةً ما يرتكبون في أخبارهم الموضوعة مخالفة ظاهر الكتاب، هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ حمل المخالفة للكتاب على المخالفة لنصّه يعني الحمل على الفرد النادر؛ لأنّ الآيات التي تكون نصّاً بالقياس إلى الآيات الظاهرة قليلة جدّاً بل نادرة، مع أنّ روايات العرض على الكتاب وطرح المخالفة له بصدد بيان ما هو الشائع من المخالفة للكتاب، ولا إشكال في أنّ الشائع منها هو المخالفة للظاهر.

فتلخّص إلى هنا: أنّ الاستدلال بروايات الطرح على حجّية ظواهر الكتاب تامّ.

تلخيص واستنتاج

ثبت عندنا من خلال ما قدّمناه أنّ هناك طوائف ثلاث من الروايات تدلّ على حجّية ظاهر الكتاب:

أولاها: الأمر بالتمسّك بالكتاب الكريم.

وثانيها: الأمر بإرجاع الشروط إليه.

وثالثها: الأمر بطرح الخبر المخالف والإحجام عن العمل به.

ولكن قد تقدّمت أيضاً طوائف ثلاث أخرى من الروايات دلّت على عدم حجّية ظواهر الكتاب، ونحن وإن كنّا قد ناقشناها سابقاً وأجبنا عنها، ولكنّا هنا نفترض تماميّة دلالتها على المطلوب، وعندئذ لابدّ من معالجة هذا الاختلاف بين الروايات الدالّة على حجّية ظواهر الكتاب وبين الروايات الدالّة على عدم الحجّية، فنقول:

إمّا أن نلتزم بأنّ الروايات الدالّة على الحجّية تقدّم على الروايات الدالّة على نفي الحجّية؛ باعتبار أنّ الروايات النافية مطلقة تشمل نفي الحجّية عن الظاهر والمجمل، والروايات الدالّة على الحجّية تدلّ على حجّية ظاهر الكتاب فقط فتكون مقيّدة للروايات النافية.

أو نلتزم بأنّ الطائفتين متكافئتان، فيقع التعارض بينهما فالتساقط، ومع ذلك يمكننا القول بحجّية ظواهر الكتاب أيضاً من خلال طريقين:

الأوّل: السيرة العقلائية، فقد تقدّم ـ في بحث «الاستدلال على حجّية الظهور» المتقدّم ـ قيام السيرة العقلائية على العمل بالظهور مطلقاً، سواء كان ظهوراً قرآنياً أم غير قرآنيّ، وهذه السيرة لم يُردع عنها، وإلّا لوصل إلينا شيء من ذلك باعتبار أهمّية المسألة، وعليه فيمكن أن تكون السيرة دليلاً مستقلًّا على حجّية ظواهر الكتاب.

الثاني: السيرة العقلائية أيضاً، ولكن ليست بصورة مستقلّة هذه المرّة وإنّما بضمّ استصحاب مفادها الثابت في بداية الشريعة، وسبب ضمّ الاستصحاب هو احتمال صحّة الروايات المدّعى رادعيّتها للسيرة القائمة على العمل بالظهور، فإنّنا وإن أجبنا عنها، إلّا أنّ احتمال صحّتها ومطابقتها للواقع موجود وإن كان بدرجة ضعيفة، ومعه لابدّ من ضمّ استصحاب مفاد السيرة.

بيان ذلك: أنّ الآيات القرآنية كان لها ظهور يعمل به العقلاء في صدر الشريعة. فنحن على يقين إذاً في أنّ السيرة العقلائية قائمة على العمل بالظهور في بداية التشريع، وبعد ذلك الوقت نشكّ في صدور الردع من الشارع عن العمل بظهور الكتاب، فنستصحب بقاء السيرة على العمل بالظهور القرآني على حالها. وبعد ضمّ هذا الاستصحاب إلى السيرة العقلائية، تكون حجّة على العمل بظهور الكتاب.

أضواء على النص

- قوله‌ﷺ: «**بالروايات المذكورة عموماً**». أي: أنّ هذه الأجوبة لا تختصّ بطائفة من الطوائف الثلاث وإنّما تشملها جميعاً.
- قوله‌ﷺ: «**وإبطال ما كان منها مخالفاً له**». أي: إبطال ما كان من الشروط مخالفاً للكتاب الكريم.
- قوله‌ﷺ: «**فمقتضى الإطلاق المقامي**». تقدّم في بحث «الإطلاق المقامي» من بحوث الإطلاق الفرق بينه وبين الإطلاق اللفظي، فراجع.
- قوله‌ﷺ: «**وأوضح من ذلك**». أي: من روايات الطائفة الثانية الدالّة على إرجاع الشروط إلى الكتاب وإبطال ما كان مخالفاً له.
- قوله‌ﷺ: «**ما دلّ على طرح**». الطرح بمعنى العرض.
- قوله‌ﷺ: «**فإنّه لا يحتمل فيه**». هذا تعليل لبيان أوضحيّة الاستدلال بروايات الطرح على ما سبقها في الطائفة الثانية.
- قوله‌ﷺ: «**لأنّه بصدد**». أي: ما ورد عنهم‌عليهم‌السلام.
- قوله‌ﷺ: «**كما أنّه لا يحتمل اختصاص المخالفة**». هذا دفع دخل مقدّر حاصله: ربما يراد من المخالفة للكتاب هي المخالفة لما كان نصّاً منه لا ما كان ظاهراً، ومن ثمّ فالحجّة منه هو النصّ فقط لا الأعمّ منه ومن الظاهر.
- قوله‌ﷺ: «**فإن قدّمت هذه الروايات**». وسبب التقديم هو أنّ الروايات الدالّة على نفي حجّية ظواهر الكتاب ـ على فرض تماميّتها ـ مطلقة تشمل الظاهر والمجمل، والروايات الدالّة على الحجّية تدلّ على حجّية ظاهر الكتاب فتكون مقيّدة للروايات الثانية.

الدليلُ الثالثُ: ومردُّه إلى إنكار الظهور؛ بدعوى أنّ القرآنَ الكريمَ مجملٌ، إمّا لتعمُّدٍ مِن الله تعالى في جعلِه مجملاً؛ لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام، وإمّا لاقتضاءِ طبعِ المطلبِ ذلك؛ لأنّ علوَّ المعاني وشموخَها يقتضي عدمَ تيسُّرِها للفهم.

والجوابُ على ذلك: أنّ التعمّدَ المذكورَ على خلاف الحكمةِ من نزولِ القرآن، وربطُ الناسِ بالإمامِ فرعُ إقامةِ الحجّة على أصل الدين المتوقّفةِ على فهم القرآنِ وإدراكِ مضامينِه، كما أنّ شموخَ المعاني وعلوَّها ينبغي أن لا يكونَ على حساب الهدفِ من بيانِها. ولمّا كان الهدفُ هدايةَ الإنسانِ، فلابدّ أن تُبيَّنَ المعاني على نحوٍ يؤثّرُ في تحقّقِ هذا الهدف، وذلك موقوفٌ على تيسير فهمِه.

فالصحيحُ أنّ ظواهرَ الكتابِ الكريم حجّةٌ كظواهرِ السنّة.

الشرح

ما زال الكلام في ذكر أدلّة القائلين بنفي حجّية ظواهر الكتاب الكريم، وقد استعرضنا دليلين على ذلك، ومردّهما إلى الاعتراف بأنّ للقرآن الكريم ظهوراً ولكنّه ليس بحجّة ومستثنى من حجّية الظهور بنحو الاستثناء المتّصل، بمعنى: أنّ كلّ ظهور حجّة إلّا ما كان ظهوراً للقرآن الكريم، وقد أجبنا عنهما فيما سبق، وحان وقت الكلام الآن عن الدليل الثالث.

الدليل الثالث

بخلاف الدليلين السابقين اللذين اعترفا بوجود ظهور للقرآن ولكنّه ليس بحجّة، يقوم هذا الدليل على إنكار الظهور القرآني من الأساس بدعوى أنّ الكتاب الكريم مجمل، وحتّى ما يقال بأنّه نصّ لو نظر له بعين الدقّة لبان إجماله، ووجه إجمال الكتاب:

١ ـ إمّا لتعمّد من الله تعالى في جعله مجملاً كيلا تستغني الأُمّة عن المعصوم، وتتأكّد الحاجة إليهم في بيان معانيه ومقاصده. فالحكمة في إجماله إذاً تتلخّص في ربط الأمّة بالإمام المعصوم.

٢ ـ أو لعلوّ معاني القرآن الكريم وشموخها، ممّا يجعل الألفاظ قاصرة عن إيصال تلك المعاني وبيانها، فإنّ المطالب كلّما كانت دقيقة وعميقة، كانت العبارات الموضحة لها معقّدة ولا يتيسّر فهمها، فتكون مجملة إذاً.

وعليه فلا ظهور للقرآن الكريم أصلاً حتّى يقال بحجّيته، بل يكون القول بعدم الحجّية لظواهره من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

ويمكن الجواب عن هذا الدليل بأنّ في كلا وجهي الإجمال نظر:

أمّا بطلان دعوى إجمال الكتاب لأجل ربط الناس بالإمام، فلأنّ ربط الناس بالإمام فرع ثبوت الرسالة وإقامة الحجّة عليها، وثبوتُ الرسالة متوقّف على ثبوت إعجاز القرآن؛ لأنّه معجزة الرسالة الخالدة، وثبوت إعجازه متوقّف على فهمه من قِبل الناس وإلّا فكيف يؤمنون بوجود رسالة ورسول ودين ما لم يفهموا معجزته؟ وإذا فرض عدم إيمانهم فما هي حاجتهم بعد هذا إلى الأئمّةعليهم السلام؟

بعبارة أخرى: إنّ دعوى عدم فهم الكتاب من قبل الناس وإجماله يعني سدّ باب الإيمان بثبوت الدِّين. وبعد عدم ثبوته والإيمان به، لم تعد لديهم حاجة للإتيان إلى المعصومينعليهم السلام واستيضاح معاني الكتاب الكريم وإدراك مضامينه.

أضف إلى ذلك: أنّ الاعتراف بالظهور القرآني لا يعني الاستغناء عن المعصوم؛ إذ لا شكّ أنّ الكتاب يحوي كلّيات مسائل الدِّين والشريعة، وأمّا بيان تفاصيل ذلك وجزئيّاته فهو موكول إلى الإمام.

وأمّا بطلان دعوى إجمال الكتاب لعلوّ معانيه وشموخها؛ فلأنّه يلزم منها نقص الغرض؛ إذ إنّ غرض الباري عزّ وجلّ وحكمته من إنزال القرآن الكريم هو هداية الإنسان وإرشاده وتوجيهه لما فيه خيره وصلاحه في الدارين، فإذا كان الكتاب مجملاً ولا يتيسّر فهمه للناس فكيف يكون هدىً لهم؟ فشموخ معاني الكتاب وسموّها لابدّ أن لا تكون على حساب الهدف الذي أُنزل من أجله.

فاتّضح بطلان هذا الدليل أيضاً كسابقيه، ومنه يظهر صحّة القول بحجّية ظواهر الكتاب الكريم كظواهر السنّة الشريفة؛ لشمول أدلّة الحجّية

ـ كالسيرة العقلائية ـ لها، وكذلك لوجود أدلّة خاصّة دالّة على الحجّية، كما استعرضنا ذلك في الأجوبة العامّة، أعني روايات التمسّك بالكتاب وإرجاع الشروط إليه وطرح ما خالفه.

أضواء على النص

- قولهﷺ: «**طبع المطلب ذلك**». أي: الإجمال.
- قولهﷺ: «**وربط الناس بالإمام فرع إقامة الحجّة على أصل الدِّين**».

وأصل الدِّين يتوقّف على وضوح القرآن لأنّه معجزته، ومع إجماله وعدم وضوحه لا يبقى هناك دليل على أصل الدِّين وصحّته.

❋ ❋ ❋

بهذا نختم الحديث عن القسم الأوّل من الأدلّة المحرزة، أي الدليل الشرعي بكلا قسميه اللفظي وغير اللفظي، وبالأبحاث الثلاثة المتعلّقة به، وهي:

ـ البحث في تحديد دلالات الدليل الشرعي.

ـ والبحث في صغرى الدليل الشرعي.

ـ والبحث في كبرى الدليل الشرعي.

❋ ❋ ❋

وبه يتمّ الجزء الثاني من الشرح، ويليه الجزء الثالث الذي نفتتحه بأبحاث القسم الثالث من الأدلّة المحرزة، أي «الدليل العقلي».

مصادر الكتاب

١. **القرآن الكريم.**
٢. **أجود التقريرات** (تقرير بحث الميرزا النائيني﵀)، السيد أبو القاسم الخوئي، تصحيح السيد حسن المصطفوي.
٣. **أصول الفقه،** الشيخ محمد رضا المظفر، مؤسسة إسماعيليان، ط ٦، قم.
٤. **الأعلام،** خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط٥ ـ ١٩٨٠م، بيروت.
٥. **الأمالي،** شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، نشر دار الثقافة، ط١ـ ١٤١٤هـ، قم المقدسة.
٦. **الأمالي،** أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (المفيد)، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.
٧. **الأمالي،** الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، ط١ـ١٤١٧هـ، طهران.
٨. **بحار الأنوار،** الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، ط٢ـ ١٤٠٣هـ، بيروت.
٩. **بحوث في علم الأصول،** السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، ط٣ـ ١٤١٧هـ.
١٠. **بصائر الدرجات،** محمد بن الحسن الصفار، تعليق الميرزا محسن كوجه باغي، منشورات الأعلمي، ١٤٠٤هـ، طهران.

١١. **تهذيب الأحكام**، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران.
١٢. **الحاشية على كفاية الأصول** (تقرير بحث السيد البروجردي‏‏)، الشيخ بهاء الدين الحجتي البروجردي.
١٣. **دروس في علم الأصول**، السيد محمد باقر الصدر، مجمع الشهيد آيةالله الصدر العلمي، ط٢ـ ١٤٠٨هـ، مطبعة إسماعيليان، قم المقدسة.
١٤. **دلائل الإمامة**، محمد بن جرير الطبري، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية ـ مؤسسة البعثة، ط١ـ ١٤١٣هـ، طهران.
١٥. **سنن ابن ماجة**، أبو عبد الله محمد بن يزيد (ابن ماجة)، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، لبنان.
١٦. **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبدالوهاب عبد اللطيف، دار الفكر للطباعة والنشر.
١٧. **السنن الكبرى**، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دار الفكر.
١٨. **شرح ابن عقيل**، عبدالله بن عقيل العقيلي الهمداني، ط١٤، المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
١٩. **شرح الأخبار**، القاضي النعمان بن محمد المغربي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.
٢٠. **الصحاح**، إسماعيل بن محمد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٤، بيروت.
٢١. **عيون أخبار الرضا**‏، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق) منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١ـ ١٤٠٤هـ.
٢٢. **الغدير**، الشيخ عبدالحسين الأميني، دار الكتاب العربي، ط ٤ ـ ١٣٩٧هـ، بيروت.

٢٣. **فرائد الأصول**، الشيخ مرتضى الأنصاري، نشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١ ـ ١٤١١ هـ، بيروت ـ لبنان.

٢٤. **القاموس المحيط**، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار العلم للجميع، بيروت.

٢٥. **الكافي**، ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، ط٣ـ ١٤٠٥هـ، طهران.

٢٦. **كفاية الأصول**، الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

٢٧. **كمال الدين وتمام النعمة**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٩هـ، قم المقدسة.

٢٨. **مجمع البيان**، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، منشورات مؤسسة الأعلمي، ط١ـ ١٤١٥هـ، بيروت.

٢٩. **محاضرات في أصول الفقه** (تقرير بحث السيد الخوئي قدس سره)، الشيخ محمد إسحاق الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٠. **مسند أحمد**، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.

٣١. **من لا يحضره الفقيه**، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة، الطبعة الثانية.

٣٢. **المنطق**، الشيخ محمد رضا المظفر، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم.

٣٣. **نهاية الدراية**، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، انتشارات سيد الشهداء، ط١، قم المقدّسة.

٣٤. **وسائل الشيعة**، الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لأحياء التراث، ط٢ـ جمادي الآخرة١٤١٤ هـ، قم المقدسة.

فهرس الآيات

فهرس الأحاديث

فهرس الموضوعات

العموم

المفاهيم

٢. إثبات صغرى الدليل الشرعي

٣. إثبات حجية الدلالة في الدليل الشرعي